

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

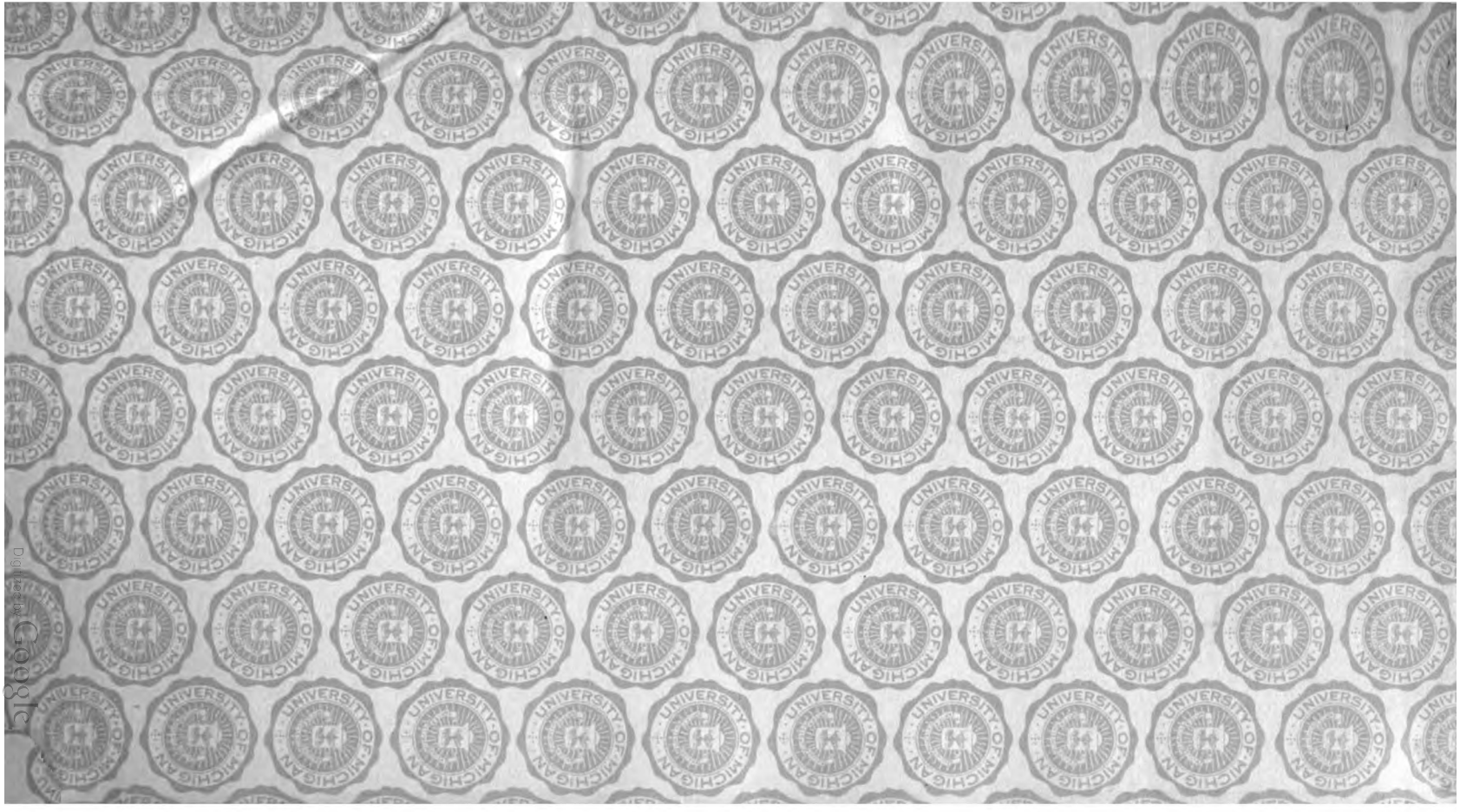
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B 451391



Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

SOMME

DE LA

FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS,

PAR

SAINT THOMAS D'AQUIN,

LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,

Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Bene de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomæ doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare

(URB. V, bull. *Laudabilis Deus.*)

TOME TROISIÈME.



PARIS

LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

1856.

Digitized by Google



Digitized by Google

BX
1749
.T42
1854

SOMME

CONTRE LES GENTILS.

Digitized by Google

AVIS. — *Vu les traités internationaux relatifs à la propriété littéraire, on ne peut reproduire ni traduire cet ouvrage sans l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.*



PARIS. — Typographie LACOUR, rue Soufflot, 18.

Digitized by Google

Thomas Aquinas, Saint

SOMME

DE LA

FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS,

PAR

SAINT THOMAS D'AQUIN,

LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,

Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Benè de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomæ doctrinam tanquàm veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare.

(Urb. V, Bulla *Laudabilis Deus.*)

TOME TROISIÈME.



PARIS

LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

1856

Digitized by Google

BX
1749
.T42
1854

Digitized by Google

Vignaud
7 15 32

AVERTISSEMENT.

Il nous semble utile de revenir sur la préface mise en tête de cet ouvrage. La discussion élevée entre les *Rationalistes catholiques* et les *Traditionalistes* a pris de telles proportions, depuis que nous l'avons écrite, qu'il est nécessaire d'exprimer sa pensée avec précision, lors même qu'on n'aborde la question qu'en passant.

Nous n'avons jamais eu l'intention d'enlever à la raison humaine les droits légitimes qu'elle tient de Dieu même, dont elle émane. Cependant, comme les termes que nous avons employés en lui posant des limites pourraient paraître trop absolus, nous pensons devoir les expliquer.

Quand nous disions : « L'expérience nous a depuis longtemps prouvé que la raison humaine s'égare infailliblement quand elle veut marcher seule. Il lui faut nécessairement un guide, et jamais elle ne sera sûre d'avoir rencontré la vérité, si elle n'a pas le soin de soumettre ses découvertes au contrôle de la Foi. La Foi est un flambeau qui nous montre la route, et nous empêche de nous engager dans les voies de l'erreur; c'est la pierre de touche qui nous fait discerner le vrai et le faux et nous en découvre le mélange » (page 6), nous avions en vue ces philosophes naturalistes, qui veulent isoler entièrement la raison de la Révélation, et se flattent d'arriver, sans le secours de cette dernière, à se faire un système complet comprenant toutes les vérités nécessaires à l'homme pour former sa conscience et atteindre à sa fin. Or, l'expérience nous autorise à dire que cette prétention est une orgueilleuse folie. Qui donc comptera les aberrations de ces sages? Qui pourra les suivre dans leurs écarts? Et si la raison est un guide si sûr, comment tous ceux qui n'ont voulu suivre qu'elle ont-ils pu aboutir à l'erreur par tant de sentiers divers? Nous sommes donc en droit de leur dire avec Bossuet : « Considérez où vous êtes et en quelle basse « région du monde vous avez été relégués. Voyez cette nuit profonde, ces té- « nèbres épaisses qui vous environnent, la faiblesse, l'imbécillité, l'ignorance de « votre raison » (1).

Nous croyons, et nous avons dit très explicitement, que la raison peut démontrer avec certitude, et sans le secours de la Révélation, plusieurs vérités fondamentales et les premiers principes qui précèdent la Foi et y conduisent. Telles sont l'existence, l'unité et l'éternité de Dieu, la spiritualité de l'âme, et, par conséquent, son immortalité, la liberté de l'homme (2). La raison,

(1) *Sermon sur la divinité de la Religion.*

(2) Deum esse, *et alia hujusmodi*, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de

Digitized by Google

en effet, a été donnée à l'homme comme une faculté essentielle de sa nature, puisqu'on le définit *un animal raisonnable*. Il lui est donc permis d'en faire usage, et par là même elle a nécessairement un objet, qui ne peut être que la vérité. Mais comme la raison est purement naturelle, son domaine ne s'étend pas au-delà de l'ordre naturel, et il en eût été de même, si l'homme eût conservé avec l'innocence l'intégrité dans laquelle il avait été créé ; seulement ce domaine s'est trouvé considérablement restreint par suite de sa déchéance.

Vouloir conserver la raison comme faculté et la réduire à une impuissance absolue, comme l'ont fait Luther et d'autres docteurs, dans les commencements de la grande révolte protestante (3), ce serait contredire la Sainte Ecriture, qui reconnaît à l'homme ce magnifique privilége. Nous en trouvons les titres authentiques dans les passages suivants : « Tous les hommes voient Dieu, chacun le « contemple de loin (4). » « La grandeur et la beauté de la créature peuvent faire « connaître le Créateur en le rendant visible (5). » S. Paul et S. Barnabé, pour détourner les habitants de Lystre de leur offrir des sacrifices, leur adressent ces paroles : « Dieu qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment, « et qui, dans les temps passés, a laissé marcher toutes les nations dans leurs « voies, n'a point cessé de se rendre témoignage à lui-même, en faisant des- « cendre ses bienfaits du ciel, en dispensant les pluies et les saisons qui don- « nent les fruits, en nous accordant une nourriture abondante et remplissant « nos cœurs de joie (6). » Et l'apôtre dit encore : « Depuis la création du monde, « on aperçoit, en le découvrant par les choses qui ont été faites, ce qui est in- « visible en Dieu, de même que sa puissance éternelle et sa divinité (7). » Ainsi donc, d'après les Livres Saints, le spectacle de la nature peut suffire à l'homme pour s'élever à la connaissance du Créateur, dont la Providence éclate dans l'ordre admirable qui brille dans ce vaste univers.

On pourrait apporter aussi de nombreux témoignages des Saints Pères en

Deo, ut dicitur *Rom.*, I, non sunt articuli fidei, sed *præambula* ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit (S. Thom., *Summ. theol.*, 1 p., q. 2, ad primum).

(3) Leibnitz en fait l'aveu en ces termes : « Reformatores, ac Lutherus præcipue, locuti quandoque sunt quasi philosophiam omnino rejecerint, fideique inimicam esse judicaverint » (*Dissert. de conformitate fidei cum ratione*).

(4) *Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul* (Job, XXXVI, 25).

(5) *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri* (Sap., XIII, 5).

(6) *(Deus) qui fecit cœlum, et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt ; qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas, et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de cœlo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et lætitia corda nostra* (Act., XIV, 14-16).

(7) *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (Rom., I, 20).

Digitized by Google

faveur de la raison : quelques-uns suffiront. Nous lisons dans S. Irénée : « Quand la *raison* gravée dans les esprits les presse et le leur révèle, tous « connaissent qu'il existe un seul Dieu, Seigneur universel (8). » Tertullien dit : « Nous définissons qu'il faut d'abord connaître Dieu *naturellement* et le con- « naître ensuite de nouveau par l'*enseignement* : *naturellement*, par ses œu- « vres ; par l'*enseignement*, c'est-à-dire par la prédication (9). » S. Grégoire de Nazianze qualifie de sottise l'aveuglement de ceux qui ne déduisent pas l'existence de Dieu des *preuves naturelles* (10). S. Anselme paraît être le pre- mier qui ait donné une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu (11). S. Thomas appelle une erreur et réfute l'opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu est indémontrable et ne peut être connue que par la Foi (12).

Telle a été de tout temps la doctrine catholique. Luther, tout en se révoltant contre l'autorité en matière de doctrine, par une étrange inconséquence, en- seigna que la nature humaine a été tellement dégradée et altérée dans son es- sence par le péché originel, que l'homme a perdu le libre arbitre, qu'il appe- lait le *serf arbitre*, et que son intelligence a été obscurcie au point de devenir incapable de discerner avec exactitude la vérité, si elle ne lui est pas proposée par la voie de la Révélation. De là ses déclamations furieuses contre les scolas- tiques et ses attaques contre les philosophes, dont, selon lui, les vertus n'é- taient que des vices, et la science qu'un amas d'erreurs (13). L'Eglise a con- damné Luther, tout comme elle a condamné plus tard Baïus, qui essaya de renouveler en partie ses erreurs sur ce point (14). Dépositaire de toute vérité, elle ne s'est pas montrée moins attentive à maintenir les droits certains de la nature et de la raison qu'à venger ceux de la Foi et de la grâce. On n'en a pas moins affirmé que l'Eglise a traité la raison en ennemie et qu'elle a cherché à la détruire en lui imposant le joug de la Foi : nous entendons répéter tous les jours que le Protestantisme a émancipé la raison et lui a rendu sa dignité, en proclamant le principe du libre examen, et l'on ne manque pas d'en attribuer principalement l'honneur à Luther.

Il faut donc éviter à la fois de nier les droits de la raison et d'exagérer sa

(8) Hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa movet et ea revelat, quæniam est unus Deus omnium Dominus (*Contra hæreses*, l. II, c. 6, n. 1).

(9) Nos definimus Deum primo *naturæ* cognoscendum, deinde *doctrinæ* recognoscen- dum ; *naturæ* ex operibus, *doctrinæ* ex prædicationibus (*Adv. Marcionem*, l. I, c. 18).

(10) *Nimis* hebes et stolidus est quisquis non hanc usque sponte sua progredituræ, *natu- ralisque demonstrationum* vestigiis insistit, atque adeo hoc sibi persuadet ne id quidem Deum esse, quod vel imagine quadam animo concepimus, vel informavimus (*Orat.*, XXXIV).

(11) *Proslogium*, c. 2 et sqq. — Nous en avons donné un extrait dans le I^er^ volume de cet ouvrage, p. 36, en note.

(12) *Somme contre les Gentils*, l. I, c. 12.

(13) Voyez la note 2^e^ qui précède.

(14) La vingt-cinquième des propositions condamnées de Baïus est ainsi conçue : « Om- nia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. »

Digitized by Google

puissance. On ne doit pas oublier qu'*Adam a été détérioré tout entier dans son corps et dans son âme* par le crime de sa prévarication, et qu'il a entraîné toute sa race dans cette déchéance malheureuse (15). La raison, qui est une faculté essentielle de l'âme, a donc nécessairement souffert du vice originel; elle n'a plus au même degré sa rectitude primitive, et si la lumière de l'intelligence n'a pas cessé de briller, ce flambeau a néanmoins beaucoup perdu de son éclat. Si la raison est capable de découvrir seule les premiers principes naturels et d'en tirer les conséquences immédiates et prochaines, quand il faudra en extraire les conséquences éloignées, elle ne sera plus aussi sûre d'elle-même; en sorte que, même sans sortir de l'ordre naturel, elle se trouvera exposée à l'illusion, surtout quand les passions y seront intéressées et que les mauvais instincts du cœur influeront sur le raisonnement. Le vrai n'ayant plus alors pour elle le caractère de l'évidence, elle pourra mettre le faux à sa place. Quelles dégradantes erreurs n'a-t-elle pas admises dans les temps anciens! Le Saint-Esprit nous dépeint admirablement le désordre où elle était tombée, et il nous apprend que les vérités fondamentales elles-mêmes ont été fortement compromises. « Tous les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu, » dit le Sage, « sont vains. Ils n'ont pu connaître par les biens visibles *Celui qui* « *est*, et ils n'ont point reconnu le Créateur en considérant ses ouvrages; mais « ils se sont imaginé que le feu, ou le vent, ou l'air subtil, ou la multitude des « étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune étaient les dieux qui gou- « vernent l'univers. Si, charmés de leur beauté, ils les ont crus des dieux, « qu'ils conçoivent combien est plus beau qu'eux leur maître; car c'est l'au- « teur de la beauté qui a produit toutes ces choses. Ou bien s'ils ont admiré « leur puissance et leurs effets, qu'ils comprennent d'après cela que celui qui « les a créés est plus puissant qu'eux; car la grandeur et la beauté de la créa- « ture peuvent faire connaître et rendre visible le Créateur des êtres; et cepen- « dant ceux-ci méritent moins de reproches; car ils ont erré en cherchant « Dieu et en s'efforçant de le trouver. Ils le cherchent, en effet, en vivant au « milieu de ses œuvres et ils se persuadent que les choses visibles sont bonnes. « D'ailleurs ils ne sont pas dignes de pardon, parce que s'ils ont pu avoir assez « de science pour connaître le monde, comment n'ont-ils pas découvert plus « facilement encore le maître du monde? Mais ceux-là sont malheureux et ont « mis leur espérance parmi les morts, qui ont appelé dieux les ouvrages de la « main des hommes, l'or, l'argent, les inventions de l'art, les figures des ani- « maux, une pierre inutile, travail d'une main antique. Un ouvrier habile coupe

(15) Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.... totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam, in deterius commutatum fuisse, anathema sit.—Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse,... anathema sit (*Conc. Trid.*, sess. v, can. 1 et 2).

Digitized by Google

« dans la forêt un arbre droit; il le dépouille adroitement de son écorce, et, à « l'aide de son art, il en fabrique avec soin un meuble utile pour les besoins de « la vie. Il emploie le superflu de son œuvre à préparer sa nourriture, et ne « faisant aucun usage du reste, qui est un bois courbé et plein de nœuds, il « s'applique à le sculpter à loisir, et, par la science de son art, il lui donne une « figure et le rend semblable à l'image de l'homme, ou prend modèle sur quelque « animal. Il l'enduit de vermillon, le peint en rouge avec une couleur artifi- « cielle et couvre d'une couche tous ses défauts. Après cela, il prépare à la « statue une habitation digne d'elle; il la place dans la muraille et la scelle avec « du fer, pour l'empêcher de tomber, prenant cette précaution parce qu'il sait « qu'elle est incapable de s'aider; car c'est une statue, et elle a besoin de se- « cours. Il l'invoque ensuite, en lui faisant des vœux, pour ses biens, pour ses « enfants, pour un mariage, et il ne rougit point de s'entretenir avec un bois « sans âme. Il prie pour sa santé un être faible; il demande la vie à un mort, « et implore le secours de celui qui ne peut rien (16). »

La raison, abandonnée à elle-même, a donc pu s'égarer à ce point. Quand elle régnait sans partage, on a vu dominer les systèmes odieux et absurdes de l'athéisme, du panthéisme (ces deux mots sont synonymes en un sens), et du plus grossier matérialisme. Nous savons bien qu'on cherche à excuser les sages de l'antiquité, en disant qu'ils n'ont point partagé les erreurs du vulgaire. Mais leur doctrine était-elle pure et leur morale irréprochable? Voudra-t-on nous les représenter, de même que les sages de nos jours, comme des *âmes d'élite, qui n'avaient pas les mêmes besoins que le reste de l'humanité* (17)? S'accordaient-ils du moins entre eux sur les points essentiels? Et s'ils ont eu le privilége de posséder la vérité, pouvaient-ils sans crime la retenir captive? Voyons-nous, du reste, qu'ils y aient conformé leur conduite? S. Paul n'a pas pour eux la même indulgence que leurs successeurs : « L'Evangile, » dit-il, « nous révèle « que la colère de Dieu tombe du ciel sur toute impiété et sur l'iniquité de ces « hommes qui retiennent dans l'injustice la vérité de Dieu, parce que ce qui « est connu de Dieu est évident pour eux, Dieu le leur ayant manifesté. En « effet, depuis la création du monde, on aperçoit, en le découvrant par les « choses qui ont été faites, ce qui est invisible en Dieu, de même que sa puis- « sance éternelle et sa divinité; en sorte qu'ils sont inexcusables, de ce qu'ayant « connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu « grâces; mais ils se sont abandonnés à de vaines pensées, et leur cœur insensé « a été obscurci; car ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages (18). »

(16) *Sap.*, XIII.

(17) *Du devoir*, par M. Simon, p. 483.

(18) *Revelatur enim ira Dei de cœlo, super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt*

Digitized by Google

Il est vrai que nos rationalistes modernes essaient de répudier une partie de l'héritage de leurs ancêtres, mais c'est en vain; car si leurs raisonnements sont plus spécieux, ils ne font que donner une forme nouvelle à de très vieilles erreurs. Malgré le progrès des lumières, dont ils sont si fiers, leurs pensées ne sont pas moins vaines, et leurs théories ne font que les enfoncer davantage dans le Panthéisme, qui fait le fond de tous les systèmes récents, aussi bien que de tous les systèmes anciens. Et si, comme il est impossible de le contester sensément, la morale découle de la doctrine, quelles consciences se formeront les nations ou les individus engagés dans une fausse route? L'antiquité nous le fait voir, et il suffit de regarder autour de soi pour en trouver des exemples nouveaux.

Dès lors que Dieu a donné à l'homme une intelligence pour connaître la vérité, et que sa raison, en s'éloignant des premiers principes, est exposée à la confondre avec l'erreur, il est nécessaire qu'une raison supérieure, c'est-à-dire la Raison divine, supplée à sa faiblesse, en lui servant de point d'appui. C'est ce que fait la Révélation, et la Foi met à l'abri de ce redoutable danger. Laissons parler ici Bossuet avec son accent ordinaire : personne ne saurait mieux exposer le mal et indiquer le remède.

« *Qu'est-ce que l'homme, ô grand Dieu! que vous en faites état et que vous* « *en avez souvenance?* dit le prophète David (19). Notre vie, qu'est-ce autre « chose qu'un égarement continuel? Nos opinions sont autant d'erreurs, et nos « voies ne sont qu'ignorance. Et certes, quand je parle de nos ignorances, je « ne me plains pas, Chrétiens, de ce que nous ne connaissons pas quelle est « la structure du monde, ni les influences des corps célestes, ni quelle vertu « tient la terre suspendue au milieu des airs, ni de ce que tous les ouvrages « de la nature nous sont des énigmes insolubles. Bien que ces connaissances « soient très admirables et très dignes d'être recherchées, ce n'est pas ce que « je déplore aujourd'hui; la cause de ma douleur nous touche de bien plus « près. Je plains notre malheur de ce que nous ne savons pas ce qui nous est « propre; de ce que nous ne connaissons pas le bien et le mal; de ce que nous « n'avons pas la véritable conduite qui doit gouverner notre vie.

« Le sage Salomon étant un jour entré profondément en cette pensée : « *Qu'est-il nécessaire*, dit-il, *que l'homme s'étudie à des choses qui surpassent* « *sa capacité, puisqu'il ne sait pas même ce qui lui est convenable durant le* « *pèlerinage de cette vie? Quid necesse est homini majora se quærere, quum* « *ignoret quid conducat sibi in vita sua numero dierum peregrinationis suæ,*

intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles, quia quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt (Rom., I, 18-22).

(19. *Quid est homo, quod memor es ejus? aut filius hominis, quoniam visitas eum* (Ps. VIII, 5).

Digitized by Google

« *et tempore quod velut umbra præterit* (20)?... Ainsi se passe la vie, parmi « une infinité de vains projets et de folles imaginations, si bien que les plus « sages, après que cette première ardeur qui donne l'agrément aux choses du « monde est un peu tempérée par le temps, s'étonnent le plus souvent de « s'être si fort travaillés pour rien. Et d'où vient cela, Chrétiens? n'est-ce pas « manque d'avoir bien compris les solides devoirs de l'homme et le vrai but où « nous devons tendre?

« Il est vrai, et il le faut avouer, que ce n'est pas une entreprise facile ni un « travail médiocre : tous les sages du monde s'y sont appliqués, tous les sages « du monde s'y sont trompés. Tu me cries de loin, ô philosophie, que j'ai à « marcher en ce monde dans un chemin glissant et plein de périls : je l'avoue, « je le reconnais, je le sens même par expérience. Tu me présentes la main pour « me soutenir et pour me conduire ; mais je veux savoir auparavant si ta « conduite est bien assurée : *Si un aveugle conduit un aveugle, ils tomberont « tous deux dans le précipice* (21) Et comment puis-je me fier à toi, ô pauvre « philosophie! Que vois-je dans tes écoles, que des contentions inutiles qui « ne seront jamais terminées? On y forme des doutes mais on n'y prononce « point de décisions Remarquez, s'il vous plaît, Chrétiens, que depuis qu'on se « mêle de philosopher dans le monde, la principale des questions a été des « devoirs essentiels de l'homme, et quelle était la fin de la vie humaine. Ce que « les uns ont posé pour certain, les autres l'ont rejeté comme faux. Dans une « telle variété d'opinions, que l'on me mette au milieu d'une assemblée de phi- « losophes un homme ignorant de ce qu'il aurait à faire en ce monde ; qu'on « ramasse, s'il se peut, en un même lieu, tous ceux qui ont jamais eu la ré- « putation de sagesse ; quand est-ce que ce pauvre homme se résoudra, s'il « attend que de leurs conférences il en résulte enfin quelque conclusion ar- « rêtée? Plutôt on verra le froid et le chaud cesser de se faire la guerre, que « les philosophes convenir entre eux de la vérité de leurs dogmes. *Nobis in- « vicem videmur insanire :* Nous nous semblons insensés les uns aux autres, « disait autrefois S. Jérôme (22). Non, je ne le puis, Chrétiens, je ne puis jamais « me fier à la seule raison humaine : elle est si variable et si chancelante ; elle « est tant de fois tombée dans l'erreur, que c'est se commettre à un péril ma- « nifeste que de n'avoir point d'autre guide qu'elle. Quand je regarde quelque- « fois en moi-même cette mer si vaste et si agitée, si j'ose parler de la sorte, « des raisons et opinions humaines, je ne puis découvrir dans une si vaste « étendue, ni aucun lieu si calme, ni aucune retraite si assurée, qui ne soit « illustre par le naufrage de quelque personnage célèbre. Si bien que le pro- « phète Job, déplorant dans la véhémence de ses douleurs les diverses calamités

(20) *Eccles.*, VII, 1.
(21) *Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foream cadent* (Matth., XV, 14).
(22) *Epist.* XXVIII, *ad Asell.*, tom. IV, part II, col. 67.

Digitized by Google

« qui affligent la vie humaine, a eu juste sujet de se plaindre de notre igno-
« rance à peu près en cette manière : O vous qui naviguez sur les mers, vous
« qui trafiquez dans les terres lointaines, et qui nous en rapportez des marchan-
« dises si précieuses, dites-nous : N'avez-vous point reconnu dans vos longs et
« pénibles voyages, « n'avez-vous point reconnu où réside l'intelligence, et dans
« quelles bienheureuses provinces la sagesse s'est retirée? » *Unde sapientia*
« *venit, et quis est locus intelligentiæ?* Certes, « elle s'est cachée des yeux de
« tous les vivants; les oiseaux mêmes du ciel, c'est-à-dire les esprits élevés,
« n'ont pu découvrir ses vestiges. » *Abscondita est ab oculis omnium viventium,*
« *volucres quoque cœli latet.* La mort et la corruption, c'est-à-dire l'âge caduc
« et la décrépite vieillesse, qui, courbée par les ans, semble déjà regarder sa fosse,
« la mort donc et la corruption nous ont dit : « Enfin après de longues enquêtes,
« et plusieurs rudes expériences, « nous en avons ouï quelque bruit confus, »
« mais nous ne pouvons vous en rapporter de nouvelles bien assurées : *Per-*
« *dilio et mors dixerunt : Auribus nostris audivimus famam ejus* (23).

« Donc, ô Sagesse incompréhensible, agité de cette tempête de diverses
« opinions pleines d'ignorance et d'incertitude, je ne vois de refuge que vous :
« vous serez le port assuré où se termineront mes erreurs. Grâce à votre mi-
« séricorde, comme vous allumiez autrefois durant l'obscurité de la nuit cette
« mystérieuse colonne de flammes, qui conduisait Israël votre peuple dans
« une telle étendue de terres seules, incultes et inhabitées; ainsi m'avez-vous
« proposé, comme un céleste flambeau, votre loi et vos ordonnances : elles
« rassureront mon esprit flottant, elles dirigeront mes pas incertains. *Lucerna*
« *pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis* (24).

« En effet, il le faut avouer, dans la confusion des choses humaines,
« l'unique sûreté, mes chers frères, la seule et véritable science est de s'at-
« tacher constamment à cette Raison dominante. Ah! quelle consolation a une
« âme de suivre la Raison souveraine avec laquelle on ne peut errer!... Et
« puisque votre raison n'est ni assez ferme, ni assez puissante pour diriger les
« vues des affaires selon une conduite certaine, laissez-vous gouverner à cette
« divine Sagesse, qui régit si bien toutes choses, et ne me dites pas qu'elle
« passe votre portée. Ne voyez vous pas que, par une extrême bonté, elle
« s'est rendue sensible et familière? Elle est, pour ainsi dire, coulée dans les
« Écritures divines, d'où les prédicateurs la tirent pour vous la prêcher; et
« là, cette Sagesse profonde, qui donne une nourriture solide aux parfaits, a
« daigné se tourner en lait pour sustenter les petits enfants. Mais que pouvons-
« nous désirer davantage, après que cette Sagesse éternelle s'est revêtue d'une
« chair humaine, afin de se familiariser avec nous? Nous ne pouvions trouver

(23) *Job*, XXVIII, 20-22.
(24) *Ps.*, CXVIII, 105.

Digitized by Google

la voie assurée, à cause de nos erreurs; « la voie même est venue à nous » : « *Ipsa via ad te venit*, dit saint Augustin (25), car le Sauveur Jésus est la « voie.

« C'est cet excellent Précepteur que nous promettait Isaïe : « Tes oreilles « entendront, » dit-il, « la voix de celui qui, marchant derrière toi, t'avertira de « tes voies, et tes yeux verront ton Précepteur » : *Erunt oculi tui videntes « Præceptorem tuum* (26). O ineffable miséricorde! Fidèles, réjouissons-nous : « nous sommes des enfants ignorants de toutes choses; mais puisque nous « avons un tel Maître, nous avons juste sujet de nous glorifier de notre igno- « rance, qui a porté notre Père céleste à nous mettre sous la conduite d'un si « excellent Précepteur. Ce bon Précepteur, il est Dieu et homme. O souve- « raine autorité! ô incomparable douceur! Un maître a tout gagné, quand il « peut si bien tempérer les choses, qu'on l'aime et qu'on le respecte : je res- « pecte mon Maître, parce qu'il est Dieu; et afin que mon amour pour lui fût « plus libre et plus familier, il a bien voulu se faire homme. Je me défierais « d'une prudence, et je secouerais aisément le joug d'une autorité purement « humaine : « Celle-là est trop sujette à l'erreur; celle-ci trop exposée au mé- « pris » : *Tam illa falli facilis, quam ista contemni*, dit Tertullien (27). « Mais je me ploie et je me captive sous les paroles magistrales du Sauveur « Jésus : dans celles que j'entends j'y vois des instructions admirables; dans « celles que je n'entends pas, j'y adore une autorité infaillible. Si je ne mé- « rite pas de les comprendre, elles méritent que je les croie; et j'ai cet avan- « tage dans son école, qu'une humble soumission me conduit à l'intelligence « plutôt qu'une recherche laborieuse. Venez donc, ô sages du siècle! venez à « cet excellent Précepteur qui a des paroles de vie éternelle. Laissez votre « Platon avec sa divine éloquence; laissez votre Aristote avec cette subtilité « de raisonnements; laissez votre Sénèque avec ses superbes opinions; la sim- « plicité de Jésus est plus majestueuse et plus forte que leur gravité affectée. « Ce philosophe insultait aux misères du genre humain par une raillerie ar- « rogante; cet autre les déplorait par une compassion inutile. Jésus, le dé- « bonnaire Jésus, il plaint nos misères, mais il les soulage; ceux qu'il ins- « truit, il les porte. Ah! il va au péril de sa vie chercher sa brebis égarée; « mais il la rapporte sur ses épaules, parce qu' « errant deçà et delà, elle s'é- « tait extrêmement travaillée » : *Multum enim errando laboraverat*, dit Ter- « tullien (28). Pouvons-nous hésiter, ayant un tel maître (29)? »

Nous pourrions multiplier les citations de Bossuet, si celle-ci n'était pas déjà très longue. D'ailleurs elle résume toute sa doctrine sur ce point. Ce fier

(25) Serm. CXLI, n. 4, tom V, col. 684.
(26) *Is.*, XXX, 20 et 21.
(27) *Apologet.*, n. 46.
(28) De Pœnit., n. 8.
(29) *Sermon sur la loi de Dieu*, premier point.

Digitized by Google

génie, dans son vol d'aigle, n'avait tant d'assurance que parce qu'il sentait sa raison soutenue par la Raison souveraine. Il ne pensait pas que l'esprit humain fût en droit de s'affranchir de l'autorité divine et de se glorifier de ce qu'on appelle son émancipation.

Pourquoi veut-on repousser la Révélation ? Craint-on un conflit sérieux entre elle et la raison ? Est-il à redouter qu'elles ne cherchent à s'entre-détruire ? Cela est impossible : « Si le maître qui enseigne, » dit S. Thomas, « ne cherche « pas à tromper, ce qui ne saurait être supposé en Dieu, les notions qu'il fait « entrer dans l'intelligence de son disciple font partie de sa science. Or, les « principes que nous connaissons naturellement sont gravés en nous par la « main divine, puisque Dieu lui-même est l'auteur de notre nature. Ces prin- « cipes se trouvent donc aussi dans la Sagesse divine; et, par conséquent, « tout ce qui leur est contraire est aussi opposé à la Sagesse de Dieu, et ne « peut, par cela même, venir de lui. Il faut donc conclure que les articles de « foi divinement révélés, ne peuvent contrarier nos connaissances naturel- « les (30). »

Un savant théologien, le Père Perrone, établit la même chose en ces termes : « La Révélation, qui est l'objet de la Foi, et la raison naturelle n'ont- « elles pas également Dieu pour auteur ? Ne sont-elles pas comme deux rayons « émanés de la même lumière indéfectible ? comme deux ruisseaux qui dé- « coulent d'une source commune et inépuisable ? Comment donc pourraient- « elles se combattre ? La vérité pourra-t-elle jamais contredire la vérité ? Dieu « sera-t il en opposition avec lui-même, pour nous enseigner par ces deux « voies des choses opposées ? Il est donc évident que nul dogme divin ne sau- « rait s'élever contre la raison; à la condition, toutefois, que la raison mar- « chera toujours en droite ligne, conformément aux lois de sa nature, et n'aura « pas la témérité de les violer.

« D'ailleurs, les vérités du domaine de la foi sont à la portée de la raison, « ou bien la surpassent. Dans le premier cas, nous n'avons aucune opposition « à redouter, puisque la raison saisit, par le moyen de la Foi, avec plus de « certitude et d'abondance, les germes des vérités qu'elle avait déjà découvertes, « ou que du moins elle pouvait découvrir en restant sur son terrain. Instruite « par la Foi, il lui sera plus facile, à l'aide de sa lumière naturelle, de les « développer, et d'ajouter d'autres vérités du même ordre au trésor qu'elle « possède.

« Que s'il s'agit des vérités qui sont au-dessus de la raison, et que nous « appelons des mystères, la raison ne parviendra jamais à découvrir en elles « une répugnance intrinsèque; car il lui faudrait pour cela une connaissance « adéquate du *sujet*, de l'*attribut* et du *lien* qui les unit; et la nature même du

(30) *Somme contre les Gentils*, introduction, c. 7.

Digitized by Google

« mystère rend cette connaissance impossible. Qu'est-ce, en effet, que l'énoncé « d'un mystère, sinon la simple notion d'une chose que celui-là seul qui l'a « affirmée ou révélée pouvait nous faire connaître ; d'une chose dont l'exis- « tence est certaine, mais dont le mode d'existence et toutes les qualités ne « nous ont pas été découverts, et ne peuvent pas même nous être dévoilés ?

« Toute répugnance ne sera donc qu'apparente, et la raison bien dirigée la fera « facilement disparaître. S. Thomas l'avait observé il y a déjà longtemps, et le « Vᵉ Concile de Latran le déclare en termes exprès (31) : « La vérité, dit-il, « ne pouvant contredire la vérité, nous définissons que toute assertion con- « traire à une vérité de foi est absolument fausse (32). »

Mais si l'on fait prédominer ainsi la Foi, en lui subordonnant la raison, la lumière naturelle de l'intelligence humaine ne court-elle pas le risque de s'éteindre? ou du moins ce don de Dieu ne nous sera-t-il pas alors parfaitement inutile? — Ce péril est imaginaire. — D'abord, la Révélation pourvoit à conserver la dignité de la raison, en la préservant de l'erreur, et elle lui garantit la possession des vérités qui composent son domaine. Ensuite, comme le raisonnement consiste à déduire les conséquences renfermées dans les principes, loin d'étouffer le raisonnement, la Révélation le favorise, au contraire ; car en augmentant pour l'homme le nombre des vérités fondamentales, elle recule les limites du champ où la raison s'exerce, et lui ouvre une source plus abondante de déductions certaines. Tant que l'on tient les yeux sur ce phare, on évite de se briser contre les écueils. On n'a pas à craindre de tomber dans des erreurs capitales, parce que les principes restant inviolables, on ne peut guère se tromper que dans les applications isolées; et dans le cas où ces applications fausses entraîneraient des conséquences fâcheuses pour la doctrine ou pour les mœurs, l'Église, dépositaire de la vérité révélée, interviendrait pour redresser la raison.

Nous ne faisons que rappeler ici une vérité d'expérience. Jamais l'enseignement de l'Église n'a été plus respecté qu'au Moyen-Age, et jamais aussi la raison n'a été plus en honneur. La scolastique a été le règne du raisonnement, et les docteurs de cette époque nous ont appris, par leur exemple, qu'il n'est pas nécessaire de s'insurger contre la Foi pour raisonner librement. Sans douter le moins du monde des vérités contenues dans le dépôt de la Révélation, ils n'ont pas cru être téméraires en sondant leurs fondements pour en faire, autant que possible, une démonstration scientifique (33). Ils ont même usé

(31) *Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati fidei contrariam omnino falsam esse definimus.*

(32) Perrone, *Prælectiones theologicæ, De locis theologicis*, part. III, sect. II, c. 2. *De ratione cum fide.*

(33) Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianæ fidei recludamus, priusquam ea præsumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postea quam confirmati su-

Digitized by Google

si largement de leur raison, qu'on les a quelquefois accusés d'avoir frayé la voie au rationalisme moderne ; mais l'Église a fait justice de ce reproche (34). Tant que cette méthode a été exactement suivie, les vérités spéculatives et les doctrines morales ont été en sûreté. Quelques-uns ont pu donner dans la subtilité, mais on a généralement évité les erreurs profondes, et ceux-là seulement y sont tombés, qui, en méprisant les avertissements de l'Église, ont refusé de tenir leur esprit dans une juste subordination, en sorte que leurs chutes sont à la charge de la raison toute seule, et nous n'aurions pas à les déplorer, s'ils s'étaient toujours rappelé que la Foi est l'*œil de l'aveugle et le pied du boiteux* (35).

Nous ne sommes donc ni l'ennemi, ni l'ami exagéré de la raison. Nous croyons non-seulement à la possibilité, mais à la nécessité de leur alliance, et en mettant la Foi au-dessus de la raison, nous évitons, en même temps que le *surnaturalisme*, qui voulait humilier à l'excès la raison humaine, en niant qu'elle pût d'elle-même acquérir la certitude sur aucun point, le système condamné « de ceux qui, égalant la raison à la Foi, confondant le naturel et le « surnaturel, représentent la religion divine et la philosophie humaine comme « deux sœurs, appliquées au même titre et avec la même compétence au mi- « nistère des âmes, et capables de conduire les hommes avec un même succès, « quoique par une voie différente, à leur fin dernière (36). »

mus in fide, non studemus quod credimus intelligere (S. Anselmus Cantuar., *Cur Deus homo*, c. 2).

(34) « Quoique la foi soit aussi excellente là où elle se trouve sans doctrine, les saints Docteurs de l'Église ont employé toutes les puissances de la raison pour que le monde, scandalisé de la croix, demeurât confondu en voyant naître de cette croix une doctrine plus ample, plus profonde, plus logique que toute autre qui eût jamais paru. Ce travail de ramener la raison à la Foi, est le but continuel de l'Église, qui ne cesse de se montrer forte de raisonnements, tout en montrant la vanité de la raison; qui ne cesse d'être éminemment philosophique, tout en montrant les vanités de la philosophie. Comme l'esprit humain existe et ne peut pas s'étouffer, comme il est de sa nature de chercher la science, *comme cette tendance n'est mauvaise que lorsqu'elle est accompagnée de l'orgueil*, Dieu, dans son Eglise, sanctifie cette tendance, au lieu de la détruire; il la joint à une humilité qui peut être aussi profonde que celle d'une sainte ignorance, et qui peut admettre en même temps toute l'énergie de la recherche, tous les déploiements des facultés intellectuelles. Témoin les saint Thomas, les saint Augustin, etc. — Dieu a sanctifié la science et l'ignorance, Dieu a tout sanctifié, excepté le mal. — C'est pourquoi l'esprit humain, produisant et reproduisant sous des formes différentes, une continuité malheureuse d'erreurs, lorsqu'il poursuit la science avec orgueil, — la continuité de la science dépouillée d'orgueil doit exister dans l'Église. Jamais le temps n'est venu, jamais le temps ne viendra (tant que la consommation des siècles ne sera pas effectuée), où l'esprit humain ne tende à la science, et où l'Église abdique le droit de donner des docteurs, le droit de diriger cette tendance, de confondre savamment l'orgueil, de triompher des erreurs, de marcher d'un pas aussi assuré à côté du subtil philosophe qu'à côté du simple berger » (Silvio Pellico, lettre à M. l'abbé ***).

(35) *Job.*, XXIX, 15.

(36) Quoniam vera fides semper fuit semperque erit humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum

Digitized by Google

Nous pensons avoir exposé fidèlement la doctrine de l'Église sur ce point. Pour résumer, nous reproduirons ici quatre propositions formulées par la Sacrée-Congrégation de l'*Index*, le 11 juin 1855, approuvées par Notre Saint-Père le Pape Pie IX, le 15 du même mois, et publiées par son ordre. Elles circonscrivent nettement la question; et désormais elles seront la règle de tout catholique qui aura à l'aborder. Elles ont aussi une très grande importance relativement à cet ouvrage, puisque la méthode de S. Thomas s'y trouve justifiée.

1° Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno, eodemque immutabili veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.

2° Ratiocinatio Dei exsistentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animæ rationalis spiritualitatem, ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.

3° Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.

1° Quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune opposition, aucune contradiction, puisque toutes les deux viennent de la seule et même source immuable de vérité, de Dieu très bon et très grand, et qu'ainsi elles se prêtent un mutuel secours (Encyclique de Pie IX, du 9 novembre 1846).

2° Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation; on ne peut donc convenablement l'alléguer pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme (Proposition souscrite par M. Bautain, le 8 septembre 1840).

3° L'usage de la raison précède la foi, et y conduit l'homme par le secours de la révélation et de la grâce (Proposition souscrite par M. Bautain (37), le 8 septembre 1840).

ejus consortium pervenire, damnanus systema eorum qui, naturalem et supernaturalem ordinem confundentes, et fidei rationem cœquentes, religionem divinam et philosophiam humanam dicunt duas sorores, pari jure ministerio animarum allaborantes, parique exitu, licet non eadem via, suos asseclas ad finem perfectum perducturas (*Concil. prov. Burdigal.*, habit. anno 1850, p. 15).

(37) Nous donnons en entier, comme ayant rapport à la question présente, la déclaration présentée à M. Bautain par Mgr Ræss, alors coadjuteur de Strasbourg, et souscrite par lui, le 8 septembre 1840. « Désirant nous soumettre à la doctrine qui nous a été proposée par Mgr l'Evêque, nous, soussignés, déclarons adhérer, sans restriction aucune, aux propositions suivantes : 1° Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections. La foi, don du ciel, suppose la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu. 2° La divinité de la révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme. 3° La preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve en toute certitude, dans l'authenticité du Nouveau-Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens; et c'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à l'incrédule qui la rejette, ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent.

Digitized by Google

4° Methodus qua usi sunt D. Thomas, Divus Bonaventura et alii post ipsos scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.

4° La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et les autres scolastiques après eux, ne conduit point au rationalisme, et n'a point été cause que dans les écoles contemporaines la philosophie est tombée dans le rationalisme et le panthéisme. En conséquence, il n'est pas permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode, surtout en présence de l'approbation, ou au moins du silence de l'Église (Proposition contraire à diverses propositions de M. Bonnetty).

4° On n'a pas le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines; et ces preuves sont déduites par le raisonnement. 5° Sur ces questions diverses la raison précède la foi et doit nous y conduire. 6° Quelque faible et obscure que soit la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par Moïse, aux chrétiens par notre adorable Homme-Dieu. » — L'école *surnaturaliste*, dont M. Bautain fut pendant quelque temps le chef, ne reconnaissait d'autre source et d'autre *criterium* des vérités fondamentales, que nous appelons *naturelles*, qu'une révélation positive faite primitivement à l'homme et transmise par la voie de la tradition. Sans cette révélation, la raison, selon eux, serait restée dans une impuissance radicale et n'aurait jamais pu démontrer avec certitude aucune vérité. Par conséquent, la philosophie se trouverait supprimée entièrement. La vérité se trouve entre les deux systèmes opposés du *naturalisme* et du *surnaturalisme*; chacun d'eux la renferme en partie.

Digitized by Google

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE III.

CHAPITRE LXXXIV.

Les astres n'ont aucune influence sur notre intelligence.

De ce que nous avons établi jusqu'ici, il résulte clairement que les corps célestes ne peuvent rien produire dans l'ordre intellectuel. En effet :

1° Nous avons prouvé que l'ordre de la Providence divine consiste en ce que les êtres supérieurs dirigent les êtres inférieurs et leur impriment le mouvement (ch. 81 et 82). Or, dans l'ordre de la nature,

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER TERTIUS.

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora cælestia non imprimant in intellectus nostros.

Ex his autem quæ præmissa sunt in promptu apparet quod eorum quæ sunt circa intellectum corpora cœlestia causæ esse non possunt.

1° Jam enim ostensum est (c. 81 et 82) quod divinæ Providentiæ ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem ordine naturæ omnia corpora excedit, ut ex prædictis (c. 49 et 78)

Digitized by Google

l'intelligence est au-dessus de tous les corps (ch. 49 et 78). Il est donc impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intelligence. Donc ils ne peuvent être par eux-mêmes la cause des faits qui dépendent de l'intelligence.

2° Aristote démontre que nul corps ne peut agir autrement que par le mouvement (1). Or, le mouvement ne produit rien d'immobile ; car aucun effet ne résulte du mouvement d'un agent qu'autant que l'agent donne l'impulsion et que le sujet de l'action la reçoit. Donc les corps célestes sont incapables de produire les effets qui sont absolument étrangers au mouvement. Or, rigoureusement parlant, les faits de l'ordre intellectuel sont absolument étrangers au mouvement, comme Aristote le prouve : et ce philosophe remarque encore que l'âme acquiert la prudence et la science à mesure que se calment les mouvements qui l'agitent (2). Donc les corps célestes ne peuvent être par eux-mêmes la cause d'aucun fait intellectuel.

(1) Aristote prouve, dans le VIII[e] livre de sa *Physique*, que le premier moteur, cause universelle du mouvement, est nécessairement immobile ou immuable, et que sa substance est parfaitement simple : Patet impossibile esse primum movens atque immobile magnitudinem ullam habere (c. 10, *sub fine*). Il résulte de là que son action motrice est un acte de l'intelligence, et, par conséquent, que les corps, qui sont totalement dépourvus d'intelligence, ne peuvent agir ou mouvoir qu'autant qu'ils sont eux-mêmes en mouvement, puisque le mode d'action d'un être est déterminé par sa nature ou son mode d'existence.

(2) Quidquid alteratur a sensibilibus alteratur, et eorum duntaxat quæ ab illis afficiuntur alteratio est... At neque ejus partis animæ quæ intelligendi vim habet alteratio est ; sciens enim maxime in his est quæ ad aliquid dicuntur. Hoc autem eo constat, quod nullius facultatis motu antegresso scientia in nobis oritur, sed aliquo suppetente. Etenim ex singulorum experientia universam scientiam nanciscimur. Nec sane actio generatio est, nisi aspectum et tactum generationes esse quispiam inquiat ; ejusmodi enim est actio. Rursus usus et actionis generatio non est nisi aspectus et tactus generationem esse aliquis existimet. Atque agere simile est his. Scientiæ autem a principio acquisitio generatio non est, nec alteratio ; cogitationem enim ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι, hoc est, in quiete et statu poni, id demum ἐπιστάσθαι, hoc est scire et sapere dicimus. Ad mutationem autem, quæ est ad statum, generatio non est, quum omnino nullius sit mutationis, ut antea est dictum. Præterea, quemadmodum quum ab ebrietate, aut somno, aut morbo in contraria quispiam mutatur, non iterum scientem factum esse eum dicimus, quanquam antea scientia uti non posset, sic ne tum quidem quum a principio habitum comparaverit, quod enim anima ob moralem virtutem sedetur, prudens aliquis fit et sciens.

patet. Impossibile est igitur quod corpora cœlestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quæ sunt circa intellectum.

2° Adhuc, nullum corpus agit nisi per motum, ut probatur in octavo Physicorum (passim). Quæ autem sunt immobilia non causantur ex motu ; nihil enim causatur ex motu alicujus agentis, nisi in quantum movet ; passum autem movetur. Quæ igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata a corporibus cœlestibus. Sed ea quæ sunt circa intellectum sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo Physicorum (c. 3) ; quin imo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora cœlestia sint per se causa eorum quæ sunt circa intellectum.

Digitized by Google

3° Si un corps ne peut rien produire qu'autant qu'il meut tandis qu'il est lui-même en mouvement, tout ce qui reçoit l'impression d'un corps est nécesairement mû. Or, le Philosophe démontre que les corps seuls se meuvent (3). Donc l'impression d'un corps ne peut affecter qu'un corps ou une puissance corporelle. Or, nous avons vu que l'intelligence n'est ni un corps, ni une puissance corporelle (liv. II, ch. 49). Il est donc impossible que les corps célestes influent directement sur l'intelligence.

4° Le moteur fait passer le mobile de la puissance à l'acte. Or, rien ne fait passer une chose de la puissance à l'acte que ce qui est en acte. Donc tout agent et tout moteur doit être en acte en quelque manière relativement aux choses pour lesquelles le mobile qui reçoit l'action est en puissance. Or, les corps célestes ne sont pas actuellement intelligibles puisqu'ils sont individuels et sensibles (4). Donc puisque notre intelligence n'est en puissance que pour les intelligibles en acte, il répugne d'admettre une action directe des corps célestes sur l'intelligence.

5° C'est la nature de la chose qui détermine son opération propre, et les êtres qui sont produits par voie de génération reçoivent tout

Quocirca infantes nec discere possunt, nec sensibus perinde dijudicare atque seniores, quum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur, in quibusdam vero ab aliis, at in utriusque aliquo eorum quæ sunt in corpore alterato, veluti in usu et actione quum experrectus sit et sobrius factus. Hoc igitur quod est alterari, et alterationem esse in rebus sensibilibus et in parte animæ sentiente, in nullaque alia, ex his quæ dicta sunt manifestum est (Arist., *Phys.*, VII, c. 3).

(3) Non est in eo motus quod partibus vacat, propterea quod id quod movetur motum esse necesse est... Demonstratis autem his dicimus, id quod partibus vacat moveri non posse, nisi per accidens ; veluti si corpus, vel magnitudo in qua est, moveatur, quemadmodum si id quod est in navigio, actione navigii, vel totius motu pars moveatur; vacare autem id partibus dico quod est indivisibile quantitate (Arist., *Phys.*, c. 8 et 10).

(4) Au lieu que l'intelligible, comme tel, est universel et étranger à la matière.

3° Amplius, Si nihil causatur ab aliquo corpore, nisi in quantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicujus corporis moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in sexto Physicorum (c. 8 et 10). Oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicujus corporis esse corpus vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem (l. II, c. 49) quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora cœlestia directe imprimant in intellectum.

4° Item, Omne quod movetur ab aliquo reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo actu, respectu eorum ad quæ passum et motum est in potentia. Corpora autem cœlestia non sunt actu intelligibilia, quum sint quædam singularia sensibilia. Quum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora cœlestia directe agant in intellectum.

5° Adhuc, Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione; sicut patet de gravi et

Digitized by Google

ensemble, par l'acte générateur, leur nature et l'opération qui leur convient. Nous en avons la preuve dans les corps pesants et légers, qui, s'ils ne rencontrent pas d'obstacle, ont leur propre mouvement, aussitôt que leur génération est complète; et c'est en raison de ce mouvement que nous considérons le principe générateur comme un moteur. Donc dès lors qu'une chose est soustraite à l'action des corps célestes, en ce qui concerne le principe qui fixe sa nature, son opération ne peut être subordonnée à cette action. Or, la partie intelligente de l'âme ne procède d'aucun principe corporel, mais d'un principe absolument étranger aux corps (liv. II, ch. 87-89) (5). Donc son opération n'est pas directement soumise à l'influence des corps célestes.

6° Les effets qui résultent des mouvements célestes sont subordonnés au temps, qui est la mesure du premier de ces mouvements. Donc ce qui fait complétement abstraction du temps ne peut dépendre des révolutions des astres. Or, dans son opération, l'intelligence fait abstraction du temps, aussi bien que du lieu; car elle s'applique à considérer l'universel, qui est en dehors du lieu et du temps. Donc l'opération intellectuelle est indépendante des mouvements célestes.

7° L'action de l'agent ne s'étend jamais au delà de son espèce. Or, l'opération de l'intelligence est au-dessus de l'espèce et de la forme des corps actifs, quels qu'ils soient, parce que toute forme corporelle est matérielle et individualisée, et l'opération intellectuelle est spécifiée par son objet, qui est universel et immatériel; d'où il résulte que nul corps ne peut connaître en vertu de sa forme corporelle. Donc, à plus

(5) Ce principe est l'acte créateur de Dieu, puisque l'âme humaine est produite par voie de création.

levi, quæ habent statim proprium motum in termino suæ generationis, nisi sit aliquid impediens; ratione cujus generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suæ naturæ non est subjectum actionibus corporum cœlestium, neque secundum operationem suam potest si esse subjectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporis, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (l. II, c. 87-89) probatum est. Operatio igitur intellectus non directe subjacet corporibus cœlestibus.

6° Amplius, Ea quæ causantur ex motibus cœlestibus tempori subduntur, quod est numerus primi motus cœlestis. Quæ igitur omnino abstrahunt a tempore non sunt cœlestibus motibus subjecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco; considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur cœlestibus motibus.

7° Adhuc, Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cujuslibet corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis et individuata, ipsum autem intelligere habet speciem a suo objecto, quod est universale et immateriale; unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest.

Digitized by Google

forte raison, il n'en est point qui soit capable de produire dans un autre la connaissance actuelle.

8° Un être ne peut dépendre de ses inférieurs à raison de l'attribut qui le rattache aux êtres supérieurs. Or, la faculté de connaître établit une sorte d'union entre notre âme et les substances intelligentes, qui, dans l'ordre de la nature, sont au-dessus des corps célestes; car notre âme ne devient capable de connaissance qu'autant qu'elle reçoit de ces substances la lumière intellectuelle (6). Donc il répugne que l'opération intellectuelle dépende directement des mouvements célestes.

9° Cette vérité ressortira davantage, si nous examinons ce qu'ont pensé les philosophes touchant cette question. Nous voyons par les écrits d'Aristote que les anciens naturalistes, tels que Démocrite, Empédocle et autres, confondaient l'intelligence avec le sentiment (7). Il suit de là que l'intelligence est une puissance corporelle résultant

(6) En vertu de ce principe précédemment démontré (ch. 79), que les intelligences supérieures régissent les intelligences inférieures.

(7) Veritas, in iis quoque quæ apparent, quibusdam ex sensibilibus advenit... Qualia igitur horum vera vel falsa non est manifestum; nihilominus enim magis hæc quam illa vera sunt, sed æqualiter. Propter quod Democritus aut nihil esse verum, aut nobis ignotum esse, ait. Et simpliciter propterea quod sensum quidem prudentiam putant, hanc vero alterationem esse, quod secundum sensum apparet necessario verum aiunt. Ex his enim et Empedocles et Democritus, cæterorumque singuli, talibus opinionibus irretiti sunt. Empedocles etenim habitu mutato prudentiam quoque mutari ait : « Ad præsens « namque prudentia hominibus augetur. » In aliis quoque dicit quod « quatenus altera- « tur, eatenus semper etiam altera eis sapere affuit. » Parmenides quoque eodem asserit modo : « Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita intellectus ho- « minibus adest; idem namque est quod sapit membrorum natura hominibus et omnibus « et omni; quod enim plus est, intelligentia est. » Anaxagoræ autem sententia ipsa quoque a quodam suorum necessariorum memoriæ tradita est : quod talia eis entia erunt, qualia ea esse putarint. Homerum etiam talem aiunt opinionem habere videri, quippe qui faciat Hectorem, quum a vulnere insaniret, jacere, aliud sapientem, tanquam et insanientes saperent quidem, sed non eadem. Patet itaque quod, si utraque prudentia est, mutia quoque simul ita et non ita se habebunt (Arist., *Métaphys.*, IV, c. 5).

Quum duabus priscæ differentiis maxime definiant animam, motione inquam loco accommodata, et intelligendo et discernendo ac sentiendo, considerandum est si quid intersit inter intelligere ac sentire. Videtur namque tam intelligere quam etiam sapere veluti quoddam esse sentire; etenim his utrisque rerum aliquas anima discernit atque cognoscit. Et veteres idem esse sapere sentireque censent, quemadmodum et Empedocles dixit : « Ad præsens hominum crescit sapientia semper. » Et alio rursus in loco : « Hinc varia

Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

8° Item, Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subjectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus cœlestibus; non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est igitur quod intellectualis operatio directe motibus cœlestibus subdatur.

9° Præterea, Huic rei fidem faciet si consideremus ea quæ a philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto Metaphysicorum (c. 5) et in tertio de Anima (c. 3); et ideo sequebatur quod intellectus sit quædam

Digitized by Google

des modifications que subissent les corps. Aussi ont-ils prétendu que quand des transformations se produisent dans les corps inférieurs, par suite des changements survenus dans les corps supérieurs, l'opération intellectuelle est subordonnée aux mouvements des astres. Homère s'exprime ainsi à ce sujet : « L'intelligence des dieux et des « hommes nés de la terre est dans l'état où la met chaque jour le « Père des dieux et des hommes » (8), c'est-à-dire le soleil, ou plutôt Jupiter, que les anciens appelaient le Dieu souverain et qui, selon saint Augustin, représentait pour eux le ciel tout entier (9). C'est aussi en partant de ce point que les Stoïciens, au rapport de Boëce (10), en-

« his semper prudentia somnia monstrat. » Idem et Homerus his carminibus sensisse videtur :

Tales namque insunt mentes mortalibus ipsis,
Quales quotidie summi fert rector Olympi.
(*Odyss.*, XVIII.)

Etenim omnes hi putant ipsum intelligere corporis esse perinde atque ipsum sentire (Arist., *De anima*, III, c. 3).

(8) Τοῖος γε νόος ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
Οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
(*Odyss.*, XVIII.)

(9) Nam, ut alia omittam, quæ sunt innumerabilia, quum dicunt omnia sidera partes Jovis esse, et omnia vivere atque rationales animas habere, et ideo sine controversia deos esse, non vident quam multos non colant, quam multis ædes non construant, aras non statuant, quas tamen paucissimis siderum statuendas esse putaverunt, et singillatim sacrificandum. Si igitur irascuntur qui singillatim non coluntur, non metuunt, paucis placatis, toto cœlo irato vivere? Si autem stellas omnes ideo colunt, quia in Jove sunt quem colunt, isto compendio possent in illo uno omnibus supplicare. Sic enim nemo irasceretur, quum in illo uno nemo contemneretur, potius quam, cultis quibusdam, justa irascendi causa illis qui prætermissi essent, multo numerosioribus præberetur; præsertim quum eis de superna sede fulgentibus, turpi nuditate distentus præponeretur Priapus (*De civit. Dei*, l. IV, c. 11).

(10) **Quondam Porticus attulit**
Obscuros nimium senes,
Qui sensus et imagines
E corporibus extimis
Credant mentibus imprimi,
Ut quondam celeri stylo
Mos est æquore paginæ,
Quæ nullas habeat notas,
Pressas figere litteras.
Sed mens, si propriis vigens
Nihil motibus explicat,
Sed tantum patiens jacet
Notis subdita corporum,
Cassasque in speculi vicem
Rerum reddit imagines;
Unde hæc sic animis viget
Cernens omnia notio?
Quæ vis singula prospicit,
Aut quæ cognita dividit?
Quæ divisa recolligit,
Alternumque legens iter
Nunc summis caput inserit,

virtus corporea sequens corporum transmutationem; et ideo dixerunt quod, quum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem superiorum corporum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum cœlestium motus, secundum illud Homeri : *Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis, qualem in dies inducit Pater virorum deorumque*, id est sol, vel magis Jupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totum cœlum, ut patet per Augustinum (*De civit. Dei*, IV, c. 11). Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex

Digitized by Google

seignaient que l'intelligence connaît parce que les formes des corps s'impriment dans l'âme, de même qu'un miroir reçoit les images des objets, et le papier les caractères qui y sont tracés, sans aucune action de leur part. Une conséquence naturelle de cette opinion, c'est que l'impression des corps célestes est la cause principale des notions qui pénètrent dans l'intelligence, et quelques Stoïciens en ont conclu qu'une nécessité fatale décide pour la plus grande partie de la vie des hommes. Mais pour comprendre la fausseté d'un pareil système il suffit de remarquer avec Boëce que l'intelligence compose et divise, qu'elle compare les êtres les plus élevés aux êtres les plus vils et connaît les universaux et les formes simples, qui sont étrangères aux corps. Il est donc évident qu'elle n'est pas simplement passive à l'égard des formes corporelles, mais qu'elle est douée d'une puissance supérieure aux corps ; car les sens extérieurs, qui sont seulement affectés par les images des corps, sont incapables des opérations que nous venons d'indiquer. Tous les philosophes qui ont paru depuis ont distingué l'intelligence du sentiment et ils ont fait découler notre science non de certains corps, mais d'êtres immatériels. Ainsi Platon consi-

Nunc desidit in infima,
Tum sese referens sibi
Veris falsa redarguit ?
Hæc est officiens magis
Longe causa potentior,
Quam quæ materiæ modo
Impressas patitur notas.
Præcedit tamen excitans,
Ac vires animi movens,
Vivo in corpore passio.
Cum vel lux oculos ferit,
Vel vox auribus instrepit :
Tum mentis vigor excitus,
Quas intus species tenet,
Ad motus similes vocans,
Notis applicat exteris,
Introrsumque reconditis
Formis miscet imagines.

(Boetius, *Consol. philos.*, l. v, metr. 4.)

hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum imagines et pagina recipit litteras impressas absque hoc quod aliquid agat, ut Boetius narrat (*Consol. philos.*, l. v, metr. iv); secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum cœlestium intellectuales notiones nobis imprimerentur ; unde et Stoici fuerunt qui præcipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed hæc positio inde falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quod intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia et simplices formas, quæ in corporibus non inveniuntur; et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum impressiones corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem ; nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad prædicta se non extendit. Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostræ scientiæ, non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt ; sicut Plato posuit causam nostræ scientiæ esse ideas, Aristoteles autem (de Anima, III, c. 5), intellectum agentem.

Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora cœlestia esse causam nobis intelligendi est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre, ut patet etiam per Aristotelem (de Anima, III, c. 3). Hanc opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est eam esse

Digitized by Google

dère les idées comme la cause de la science (11), et Aristote l'attribue à l'intellect actif (12).

Si donc l'influence des corps célestes était réellement la cause qui nous fait connaître, ce serait, comme on le voit assez d'après ce qui précède, une conséquence de cette opinion, dont nous trouvons l'exposé dans Aristote (13), que l'intelligence ne diffère pas du sentiment. Cette opinion est évidemment fausse. Donc c'est aussi une erreur évidente de supposer que les corps célestes produisent directement en nous la connaissance.

Aussi la Sainte-Ecriture proclame que l'auteur de notre intelligence est, non pas tel ou tel corps, mais Dieu lui-même, quand elle dit : *Où est le Dieu qui m'a créé ; lui qui inspire des cantiques pendant la nuit ; qui nous rend plus éclairés que les animaux de la terre et plus instruits que les oiseaux du ciel* (Job, XXXV, 10 et 11)? *C'est lui qui enseigne la science à l'homme* (Ps. XCIII, 10).

Il faut observer, toutefois, que quoique les corps célestes soient incapables de produire directement en nous la connaissance, ils coopè-

(11) Nonne unius cujusdam, quod in omnibus notio illa inesse intelligit, unam videlicet ideam quamdam? — Prorsus. — Deinde nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea* (id est species) erit, semper eadem in omnibus? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere (νοεῖν), aut, quum sint notiones, carere intelligentia (νόηματα εἶναι ἀνόητα)? At illud, inquit, plane nullam habet rationem. — At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quædam in natura constare*, alias vero res his assimilari et similitudine quadam effictas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res, non alio quopiam modo cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur et eas quodam modo repræsentent (*Parmenides*, p. 123. — H. Steph., 1578).

(12) Quum in omni natura sint quædam, quorum alterum quidem unicuique generi materies est : quod id esse patet quod est potentia illa cuncta ; alterum vero causa est et efficiens omnia, nimirum efficiendo atque agendo talem subiens rationem, qualem ars conditionem ad materiam subit, necesse est et in anima differentias has easdem inesse. Atque quidam est intellectus talis, ut omnia fiat ; quidam talis, ut omnia agat atque efficiat ; qui quidem ut habitus est quidam et perinde ac lumen ; nam et lumen colores qui sunt potentia actu colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mixtus, passioneque vacat, quum sit substantia actus ; semper enim id quod efficit atque agit præstabilius est eo quod patitur, et ipsum principium omnino materia (*Arist., De anima*, III, c. 5).

(13) Voyez la note 7 qui précède.

falsam quæ ponit corpora cœlestia esse nobis causam intelligendi directe.

Hinc est quod sacra Scriptura causam nostræ intelligentiæ attribuit, non alicui corpori, sed Deo : *Ubi est Deus, qui fecit me ; qui dedit carmina in nocte ; qui docet nos super jumenta terræ, et super volucres cœli erudit nos* (Job, XXXV, 10 et 11)? et : *Qui docet hominem scientiam* (*Psalm.* XCIII, 10.)

Sciendum est tamen quod, licet corpora cœlestia directe intelligentiæ nostræ causæ esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intel-

Digitized by Google

rent cependant indirectement. En effet, bien que l'intelligence ne soit pas une faculté inhérente à un corps, il n'en est pas moins vrai que son opération ne peut se réaliser complétement sans le concours des puissances corporelles, qui sont : l'imagination, la mémoire et la vertu cogitative (l. II, ch. 73). D'où il suit que si une disposition vicieuse du corps, telle que l'épilepsie, la léthargie, ou d'autres infirmités analogues, entrave l'exercice de ces puissances, c'est aussi un obstacle à l'opération de l'intelligence. Par conséquent, l'homme favorisé d'une bonne constitution physique jouit d'une intelligence saine, parce que ces puissances ont plus de vigueur. C'est ce qui fait dire à Aristote « qu'une « chair souple est l'indice d'un esprit pénétrant » (14). Les mouvements célestes influent sur les dispositions du corps humain. Saint Augustin dit à ce sujet : « Il n'est point du tout absurde de dire que « certaines émanations des astres ont seulement la vertu de modifier « les corps » (*Cité de Dieu*, liv. V, ch. 6 et 7), et saint Jean Damascène observe que « telles et telles planètes déterminent en nous des « tempéraments, des habitudes et des dispositions variées » (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch. 7). En ce sens, les corps célestes contribuent indirectement à la bonté de l'intelligence. De même donc qu'un médecin peut juger si l'esprit est sain d'après la constitution physique, considérée comme disposition prochaine, ainsi l'astrologue peut baser son jugement sur les révolutions célestes, qui sont les causes éloignées de cette disposition. Et en entendant ainsi les choses, Ptolémée a pu, sans

(14) Exactiorem gustum habemus quam odoratum, ex eo quia gustus tactus est quidam, quem quidem sensum homo exactissimum habet. In cæteris namque sensibus vehementer a cæteris animalibus superatur ; at tactu longe cæteris omnibus excellentius percipit. Quapropter et prudentissimum est animalium. Indicium autem est, in hominum genere, ob hoc instrumentum sensus, ingeniosos esse hebetesve, et non ob aliud quicquam. Qui namque sunt duri carne, ii sunt inepti mente ; qui vero sunt molles carne, ii sunt ingeniosi menteque dextri (Arist., *De anima*, II, c. 9).

lectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa, ut ex superioribus (l. II, c. 73) patet ; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis et aliis hujusmodi ; et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, in quantum ex hoc prædictæ vires fortiores existunt ; unde dicitur in secundo de Anima (c. 9) quod « molles carne aptos mente videmus. » Dispositio autem corporis humani subjacet cœlestibus motibus : dicit enim Augustinus quod « non usque- « quaque absurde dici potest ad solas cor- « porum differentias afflatus quosdam va- « lere sidereos » (*De civit. Dei* l. V, c. 6 et 7) ; et Damascenus dicit quod « alii et alii « planetæ diversas complexiones et habi « tus et dispositiones in nobis constituunt » (*De orthod. fid.*, l. II, c. 7). Ideo indirecte corpora cœlestia ad bonitatem intelligentiæ operantur ; et sic, sicut medici possunt judicare de bonitate intellectus ex corporis complexione, sicut ex dispositione

sortir de la vérité, écrire dans son livre intitulé *Les cent Aphorismes*: « Quand quelqu'un vient au monde, si Mercure se trouve dans l'une « des demeures de Saturne et conserve sa force, il donne au nouveau- « né une intelligence vive qui pénètre profondément les choses. »

CHAPITRE LXXXV.

Les astres ne sont pas la cause de nos volitions et de nos élections.

Il résulte clairement de la démonstration précédente que les corps célestes ne sont pas la cause [efficiente] de nos volontés et de nos élections. En effet :

1° Le Philosophe enseigne que la volonté réside dans la partie intellectuelle de l'âme (1). Si donc les astres sont incapables d'exercer une influence directe sur notre intelligence (ch. 84), ils ne peuvent pas davantage influencer directement notre volonté.

2° Toute élection et toute volition actuelle résulte immédiatement en nous d'une appréhension intellectuelle; car l'objet de la volonté est

(1) Partes animæ esse videntur..... : vegetativa, quæ quidem et plantis et universis animalibus inest; et sensitiva, quam nec ut rationis expertem, nec ut ejusdem participem quisquam facile ponet. Præterea imaginativa, quæ ratione quidem ab omnibus est diversa, cui vero sit jungenda, ut sit idem quod illa, aut a qua sejungenda, ut sit alia ab illa, magnam dubitationem habet profecto, si quis sejunctas animæ partes separatasque ponat. Insuper appetitiva, quæ et ratione et vi alia diversaque, sine dubio, ab universis esse videtur. Absurdum autem est hanc a cæteris divellere partibus; fit enim et in participe rationis voluntas, et in rationis vacante cupiditas atque ira. Quod si tres in partes dividitur anima, in unaquaque profecto partium inerit appetitus (Arist., *De anima*, III, c. 9).

proxima, ita astrologus ex motibus cœlestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomæus in Centiloquio dicit : « Quum fuerit Mercurius, in nativi- « tate alicujus, in aliqua domorum Saturni, « et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem « intelligentiæ medullitus in rebus. »

CAPUT LXXXV.

Quod corpora cœlestia non sunt causæ voluntatum et electionum nostrarum.

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora cœlestia non sunt voluntatum nostrarum neque electionum causa.

1° Voluntas enim in parte intellectiva animæ est, ut patet per Philosophum (de Anima, III, c. 9). Si igitur corpora cœlestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (c. 84), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

2° Amplius, Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intellectuali causatur; bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut patet in tertio de Anima (c. 10), et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo, nisi intellectus judicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum (Ethic., VII, c. 4). Corpora autem cœlestia non sunt causæ intelligentiæ nostræ. Ergo non electionis nostræ possunt esse causæ.

Digitized by Google

le bien connu comme tel (2), et, par conséquent, selon la remarque d'Aristote, l'élection n'est mauvaise qu'autant que l'intelligence s'égare en arrêtant son jugement sur tel objet particulier (3). Or, les corps célestes ne sont pas la cause de notre connaissance. Donc ils ne sont pas non plus la cause de notre élection.

3° Tout ce qui provient ici-bas de l'influence des corps célestes arrive suivant l'ordre de la nature, puisque les êtres inférieurs leur sont naturellement subordonnés. Si donc nos élections résultent de l'influence des corps célestes, ce sont des effets naturels, en sorte que l'homme se détermine naturellement à réaliser ses opérations de la même manière que les brutes, qui agissent d'après leur instinct naturel, et comme les corps inanimés, qui se laissent mouvoir naturellement. Donc la fin que l'agent veut atteindre et la nature ne seront pas deux principes actifs distincts, mais la nature seule sera un principe d'action, contrairement à ce que démontre Aristote (4). Donc il est faux que nos élections résultent de l'influence des corps célestes.

4° Toutes les productions naturelles arrivent à leur fin par des moyens invariables : aussi se réalisent-elles toujours et de la même manière; car l'action de la nature est déterminée à un seul effet. Or,

(2) Intellectus rectus est omnis, at appetitus atque imaginatio est recta et non recta. Quocirca semper ipsum appetibile movet. Hoc autem est aut vere bonum, aut apparens bonum. Attamen non omne bonum movet, sed id quod sub actionem cadit. Sub actionem autem cadit quod aliter sese habere etiam potest. Patet igitur talem animæ vim atque potentiam principium esse movendi, quæ quidem est ea quam appetitum consuevimus appellare (Arist., *De anima*, III, c. 10).

(3) Intemperans quidem cupiditatibus servit consilio capto, existimans præsentem jucunditatem sequi oportere (Arist., *Ethic.*, VII, c. 4).

(4) Dans son traité de la *Physique* (liv. II, ch. 8), Aristote prouve, par des exemples multipliés, que la nature ne peut agir que pour une fin. La nature seule est une force aveugle que la nécessité gouverne. Les êtres privés de raison n'ont pas la faculté de choisir et de déterminer la fin qui les fait agir; mais l'homme raisonnable n'a reçu de son créateur le don d'intelligence que pour connaître la fin à laquelle il doit tendre, et il s'y porte librement en usant des moyens que la nature lui fournit : autrement son intelligence lui serait complétement inutile.

3° Item, Quæcumque ex impressione corporum cœlestium in istis inferioribus eveniunt naturaliter contingunt, quum hæc inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostræ eveniunt, ex impressione corporum cœlestium, oportet quod naturaliter eveniant, ut scilicet sic homo naturaliter eligat operari suas operationes sicut naturali instinctu bruta operantur et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, quod est natura; cujus contrarium patet per Aristotelem (Physic., II, c. 8). Non est ergo verum quod ex impressione corporum cœlestium nostræ electiones proveniant.

4° Præterea, Ea quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem; unde semper et eodem modo contingunt; natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanæ diversis mediis tendunt ad finem, tam in moralibus quam in

Digitized by Google

dans l'ordre moral, aussi bien que dans les choses de l'art, l'objet de l'élection humaine tend à sa fin par des moyens variés. Donc ces élections ne sont pas des effets naturels.

5° Le plus souvent les effets naturels ont lieu de la manière qui convient; car l'action de la nature n'est défectueuse que dans un petit nombre de cas. Si donc, en faisant son choix, l'homme obéissait à la nature, ses élections seraient le plus souvent bonnes; et il n'en est évidemment pas ainsi. Donc l'élection de l'homme n'est pas naturelle; et elle le serait nécessairement, s'il se déterminait sous l'influence des astres.

6° Il n'y a aucune différence dans les opérations naturelles des êtres d'une même espèce, lorsqu'elles ressortent de la nature même de l'espèce. Aussi, toutes les hirondelles font des nids semblables et tous les hommes entendent pareillement les premiers principes naturellement connus. Or, l'élection est une opération qui appartient à la nature humaine. Si donc l'homme se déterminait naturellement, tous les hommes se détermineraient de même : ce qui est manifestement faux, et dans l'ordre moral, et dans les choses de l'art.

7° Les vertus et les vices sont les principes propres des élections; car l'homme vertueux et l'homme vicieux diffèrent en ce qu'ils choisissent les contraires. Or, le Philosophe prouve que ce n'est pas la nature, mais l'habitude, qui a introduit parmi nous les vertus et les vices qui intéressent la société (5), et il en donne cette preuve, que nous deve-

(5) Quum sint duo virtutum genera, unum earum quæ ab ratione et cogitatione proficiscuntur, alterum earum quas morales a moribus appellamus, illæ quidem quæ in ratione positæ sunt magnam partem a doctrina ortum et incrementum habent; itaque quum usum, tum spatium tempusque desiderant. Morales autem ἐξ ἔθους, id est, ex more comparantur, a quo quoque nomen traxerunt, quod parum admodum ἀπὸ τοῦ ἔθους, id est, a more deflectit. Ex quo etiam perspicuum est nullam virtutem moralem insitam nobis esse a natura. Nihil enim eorum quæ natura constant aliter atque natum est as-

artificialibus. Non igitur electiones humanæ fiunt naturaliter.

5° Amplius, Ea quæ naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt; natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones ejus essent rectæ; quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit; quod oporteret, si ex impulsu corporum cœlestium eligeret.

6° Item, Ea quæ sunt ejusdem speciei non diversificantur in operationibus naturalibus, quæ naturam speciei consequuntur; unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia, quæ sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent; quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

7° Adhuc, Virtutes et vitia sunt electionum principia propria; nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicæ et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, ut probat Philosophus (Ethic., II,

Digitized by Google

nons aptes aux opérations que nous avons coutume de faire, surtout dès l'enfance. Donc la nature n'est pas le principe de nos élections. Donc elle ne résulte pas de l'influence des astres, qui a pour effet la production naturelle des êtres.

8° Les astres n'agissent directement que sur les corps (ch. 82). Si donc ils sont la cause de nos élections, c'est parce qu'ils agissent sur nos corps ou sur les objets extérieurs. Or, dans l'un et l'autre cas ils ne peuvent être une cause suffisante de nos élections. En effet, la présence extérieure de certains corps ne suffit pas pour déterminer notre élection; car l'expérience nous prouve que la rencontre d'un objet délectable, tel qu'un mets délicieux ou une femme, n'excite nullement l'homme tempérant à le rechercher, tandis que l'intempérant est attiré vers lui. De même, quelque changement que puisse produire dans notre corps l'impression des astres, il est incapable de fixer notre élection; car il n'en peut résulter que des passions plus ou moins fortes, et les passions, quelque violentes qu'on les suppose, ne sont pas une

suefieri potest » ut lapis, qui deorsum fertur natura, nulla ratione assuefieri possit ut sursum moveatur, ne si decies millies quidem quis eum sursum jaciens assuefacere conetur; neque ignis unquam deorsum feratur; neque quicquam aliud eorum quæ aliter a natura comparata sunt, aliter assuefieri possit. Ergo neque natura, neque præter naturam nobis ingenerantur virtutes, sed sic affectis ut ad eas suscipiendas apti simus natura, perficiamur autem perpoliamurque more et consuetudine. — Præterea, quæcumque nobis a natura obveniunt, eorum potestates prius accipimus, posterius functiones muneris obimus. Quod in sensibus perspici potest; neque enim ex eo quod aut sæpe spectmus, aut sæpe audivimus, sensus adepti sumus, sed contra, quum sensus haberemus, eis usi sumus, non quia usi sumus habuimus. At virtutes consequimur prius virtutis muneribus functi, quomodo et in cæteris fit artibus. Nam quæ nos oportet postea quum didicerimus efficere, ea, quum efficimus, discimus; veluti ædificando fiunt ædium ædificandarum artifices, et fidibus canendo, fidicines. Itemque justis actionibus exercendis, justi; temperantibus, temperantes; fortibus, fortes efficimur. Atque etiam hoc ipsum testantur ea quæ in civitatibus factitari solent. Legum latores enim civibus ad virtutem assuefaciendis eos bonos efficiunt. Atque hæc quidem est omnium qui leges ferunt mens et voluntas. Quotquot autem minus recte assuefaciunt, voto suo frustrantur. Atque hoc uno reipublicæ administrandæ forma altera ab altera differt, bona a vitiosa, etc. (Arist., *Ethic.*, II, c. 1).

c. 1) ex hoc quod, quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostræ non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum cœlestium, secundum quam res naturaliter procedunt.

8ª Adhuc, Corpora cœlestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est (c. 82). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit in quantum imprimunt in corpora nostra, aut in quantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostræ. Non enim est sufficiens causa nostræ electionis quod aliqua corporalia nobis exterius præsententur; patet enim quod ad occursum alicujus delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quæcumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione corporis cœlestis, quum per hoc non sequantur in nobis nisi quædam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non

Digitized by Google

cause suffisante d'élection, puisque l'incontinence induit à suivre par choix celles-là mêmes dont la continence détourne. Donc on ne peut dire que les corps célestes sont la cause de nos élections.

9° Aucune faculté n'est donnée en vain à un être. Or, l'homme possède la faculté de porter son jugement et de réfléchir sur toutes les opérations qui sont en son pouvoir, soit dans l'usage des choses extérieures, soit lorsqu'il est dans l'alternative d'admettre en lui les passions internes ou de leur résister. Or, cette faculté lui serait inutile si notre élection était produite par les corps célestes sans dépendre de nous. Il est donc impossible que les corps célestes soient la cause de notre élection.

10° L'homme est un animal que la nature a formé pour la vie civile ou la société. Nous en avons la preuve en ce que l'individu ne peut se suffire à lui-même, s'il vit isolé, parce que la nature ne pourvoit complétement qu'à quelques-uns de ses besoins, lui donnant le moyen de préparer les choses nécessaires à la vie, telles que la nourriture, les vêtements et le reste; et comme seul il ne saurait tout faire, il sent naturellement le besoin de vivre en société. Or, l'ordre établi par la Providence n'enlève à aucun être ses attributs naturels, mais, au contraire, ainsi que nous l'avons vu, elle procure à chacun ce que réclame sa nature (ch. 73). Donc la Providence n'a pas disposé l'homme de manière à supprimer de la vie sociale. Or, elle serait supprimée, si nos élections, de même que l'instinct naturel des autres animaux, provenaient de l'influence des astres; les lois et les règles de conduite n'auraient plus d'objet, si l'homme n'était pas le maître de

sunt causa sufficiens electionis, quia per eosdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora cœlestia sint causæ nostrarum electionum.

9° Amplius, Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem judicandi et conciliandi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones; quodquidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus cœlestibus, non exsistens in nostra potestate. Non est igitur possibile quod corpora cœlestia sint causæ nostræ electionis.

10° Præterea, Homo naturaliter est animal politicum vel sociale; quodquidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem per quam possit sibi necessaria ad vitam præparare, sicut cibum, indumenta et alia hujusmodi, ad quæ omnia operanda non sufficit unus homo; unde naturaliter inditum est homini ut in societate vivat. Sed ordo Providentiæ non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis (c. 73) patet. Non igitur per ordinem Providentiæ sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem, si electiones nostræ ex impressionibus corporum cœlestium provenirent sicut naturalis instinctus aliorum animalium; frustra etiam darentur leges et præcepta vivendi, si homo electionum suarum dominus non esset:

Digitized by Google

son choix; en vain aussi on récompenserait les bons et on punirait les méchants, puisqu'il ne dépendrait pas de nous de prendre un parti plutôt qu'un autre; et, sans cela, la vie sociale disparaît aussitôt. Donc, dans l'ordre de la divine Providence, l'homme n'est pas constitué de telle sorte que ses élections résultent des mouvements des corps célestes.

11° L'élection de l'homme a un double objet, le bien et le mal; si donc nos élections proviennent des mouvements des astres, il s'ensuit que les astres sont par eux-mêmes la cause des élections mauvaises. Or, ce qui est mauvais n'a pas de cause dans la nature; car le mal arrive par suite du défaut d'une cause, mais il n'a pas de cause essentielle (ch. 13). Il est donc impossible que nos élections proviennent, comme de leurs causes, directement et essentiellement des corps célestes. — On opposera peut-être à cet argument ce que nous avons démontré plus haut (ch. 3 et 4), savoir que toute élection mauvaise résulte du désir d'un bien. Ainsi, tel se rend adultère parce qu'il recherche le bien délectable qu'offrent les plaisirs sensuels; l'influence d'un astre l'incline vers ce bien universel, sans lequel la génération de l'animal ne saurait avoir lieu, et on n'est pas obligé d'abandonner ce bien général à cause du mal particulier que fait celui qui, cédant à ce penchant, se détermine à un acte mauvais. — Cette réponse ne satisfait pas si l'on affirme que les corps célestes sont par eux-mêmes la cause de nos élections, en ce sens qu'ils influent directement sur l'intelligence et la volonté. En effet, chaque sujet subit l'impression d'une cause universelle suivant que le comporte sa nature. Chaque animal sera donc soumis, de la manière qui lui est propre, à l'action

frustra etiam adhiberentur præmia et pœnæ bonis et malis, ex quo non esset in nobis hæc vel illa eligere; his autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non ergo homo est sic, secundum ordinem divinæ Providentiæ, institutus ut electiones ejus ex motibus cœlestium corporum proveniant,

11° Adhuc, Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostræ ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellæ per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum non habet causam in natura; nam malum incidit ex defectu alicujus causæ et non habet causam per se, ut supra (c. 13) ostensum est. Non est igitur possibile quod electiones nostræ directe et per se a corporibus cœlestibus proveniant sicut causis. — Potest autem aliquis huic rationi obviare, dicendo quod omnis mala electio ex alicujus boni appetitu provenit, ut supra (c. 3 et 4) ostensum est; sicut electio adulterii provenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis; ad quodquidem bonum universale aliqua stella movet, et hoc necessarium est ad generationem animalium perficiendam; nec debuit hoc commune bonum prætermitti propter malum particulare hujusmodi qui ex hoc instinctu elegit malum.—Hæc autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora cœlestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causæ recipitur in unoquoque secundum

Digitized by Google

de l'astre qui l'incline à la délectation inhérente à l'union qui a pour fin la génération. Aussi voyons-nous que, comme Aristote l'observe (*Histoire des animaux*, v, ch. 2-8), les différentes espèces d'animaux s'unissent à diverses époques et de diverses manières, selon qu'il convient à leur nature. Donc l'impression de cet astre sur l'intelligence et la volonté sera proportionnée à la nature de ces facultés. Or, l'élection n'est jamais vicieuse quand, dans la recherche d'un objet, on se laisse guider par l'intelligence et la raison; et toutes les fois qu'elle est mauvaise, c'est qu'elle n'est pas conforme à la droite raison. Donc, si les corps célestes étaient la cause de nos élections, jamais elles ne seraient mauvaises.

12° Aucune vertu active ne s'étend à des choses plus élevées que l'espèce et la nature de l'agent, parce que tout agent agit en vertu de sa forme. Or, l'acte de la volonté, de même que celui de l'intelligence, dépasse la portée des corps, quelle que soit leur espèce; car notre volonté peut se porter vers tel objet universel, et l'universel est également l'objet de l'intelligence : par exemple, Aristote remarque que nous détestons le genre entier des voleurs (6). Donc nul corps céleste n'est la cause de notre volition.

13° Ce qui existe pour une fin est proportionné à cette fin. Or, nos élections tendent au bonheur, comme à leur fin dernière, et nous avons vu (ch. 25, 37 et suiv.) que, selon l'enseignement de la foi et

(6) De inimicitia et odio constat ex contrariis contemplandum esse. Et conficientia inimicitiæ sunt ira, incommodatio, criminatio. Ac ira quidem est ex iis quæ sunt ad seipsum; inimicitia vero etiam sine iis quæ ad seipsum; si enim existimemus esse talem, odio habemus. Et ira quidem semper adversus singularia, ut Calliam, Socratem. Odium vero etiam adversus genera; nam furem odio habet et sycophantem quisque (Arist., *Rhetor.*, II, c. 4).

modum suum. Effectus ergo stellæ moventis ad delectationem, quæ est in conjunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum sibi proprium; sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis, secundum congruentiam suæ naturæ, ut Aristoteles dicit (de Hist. animal., v, c. 2-8). Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellæ secundum modum suum. Quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quæquidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora cœlestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

12° Amplius, Nulla virtus activa se extendit ad ea quæ sunt supra speciem et naturam agentis, quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere; sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta odimus omne latronum genus, ut Philosophus dicit (Rhet., l. II, c. 4). Nostrum igitur velle non causatur a corpore cœlesti.

13° Præterea, Quæ sunt ad finem proportionantur fini. Electiones autem humanæ ordinantur ad felicitatem sicut ad ultimum

Digitized by Google

dans l'opinion des philosophes, le bonheur ne consiste dans aucun bien du corps, mais dans l'union, qui se forme par l'intelligence, entre l'âme et les choses divines. Donc les corps célestes ne peuvent être la cause de nos élections.

De là cette parole de l'Écriture : *Ne craignez pas les signes du ciel, que redoutent les nations, parce que les lois* [ou les observances] *des peuples sont vaines* (Jérém., x, 2 et 3).

Cette démonstration renverse le système des Stoïciens, qui enseignaient que tous nos actes, et même nos élections, sont réglés d'après la disposition des corps célestes. On pense que c'était l'opinion des Pharisiens chez les Juifs, et nous voyons par le livre *des Hérésies* que les Priscillianistes furent entachés de cette erreur (7). Telle était aussi l'opinion des anciens naturalistes, qui n'admettaient aucune différence entre le sentiment et l'intelligence. D'après ce principe, Empédocle disait, comme Aristote le rapporte, que dans le présent, c'est-à-dire dans le moment actuel, la volonté croît chez les hommes, aussi bien que chez les autres animaux, en vertu du mouvement du ciel, qui produit le temps (8).

Il faut observer cependant que, bien que les corps célestes ne soient pas la cause directe de nos élections, comme s'ils influaient direct

(7) Priscillianistæ animas dicunt ejusdem naturæ atque substantiæ cujus est Deus, agonem quemdam spontaneum in terris exercendum, per septem cœlos et per quosdam gradatim descendere principatus, et in malignum principem incurrere, a quo istum mundum factum volunt, atque ab hoc principe per diversa carnis corpora seminari. Adstruunt etiam fatalibus stellis homines colligatos, ipsumque corpus nostrum secundum duodecim signa cœli esse compositum, sicut hi qui *mathematici* vulgo appellantur; constituentes in capite Arietem, Taurum in cervice, Geminos in humeris, Cancrum in pectore, et cætera nominatim signa percurrentes, ad plantas usque perveniunt, quas Piscibus tribuunt, quod ultimum signum ab astrologis nuncupatur. Hæc et alia fabulosa, sacrilega, quæ persequi longum est, hæresis ista contexit (S. Aug., *De hæresib.* c. 70).

(8) Voyez les notes 7 et 8 du chap. 84, p. 23 et 24).

finem; quæquidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima conjungatur per intellectum rebus divinis, ut supra (c. 25, 37 et seq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur cœlestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur : *A signis cœli nolite metuere, quæ timent gentes, quia leges populorum vanæ sunt* (Jerem., x, 2 et 3).

Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora cœlestia disponi. Quæ etiam dicitur fuisse positio antiqua Phariseorum apud Judæos. Priscillianistæ hujusmodi erroris etiam a fuerunt, ut dicitur in libro de Hæresibus (c. 70). Hæc etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre; unde Empedocles dixit quod voluntas augetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad præsens, id est secundum præsens momentum, ex motu cœli causante tempus, ut Aristoteles introducit (de Anima, III, c. 3).

Sciendum tamen est quod, licet corpora cœlestia non sint directe causa electionum

ment sur la volonté, l'influence qu'ils exercent sur les corps nous fournit néanmoins indirectement l'occasion de faire un choix. Cela peut arriver de deux manières : premièrement, parce que l'impression que les corps extérieurs reçoivent des astres est pour nous une cause d'élection ; ainsi, quand, par suite de l'état du ciel, l'atmosphère devient très froide, nous cherchons le feu pour nous réchauffer, ou nous prenons d'autres précautions analogues en rapport avec la saison. Secondement, parce que les astres influent sur nos corps, dont les modifications excitent en nous les passions, ou que leurs influences nous disposent à certaines passions, comme les bilieux, qui sont portés à la colère; ou bien encore parce que leur influence nous met dans tel état physique qui nous amène à prendre tel parti : par exemple, dans la maladie nous faisons choix des remèdes convenables. Il arrive même quelquefois que les corps célestes déterminent des actes de l'homme. C'est ce qui a lieu chez ceux qu'un vice de conformation a rendus insensés. Privés de l'usage de leur raison, ils ne font pas d'élection véritable, mais ils se laissent conduire comme les brutes, par une sorte d'instinct naturel.

Or, il est évident, et l'expérience le prouve, que de telles occasions, qu'elles soient externes ou internes, n'entraînent pas nécessairement l'élection, puisque, guidé par sa raison, l'homme est libre de leur résister ou de céder. Mais la plupart obéissent à cette impulsion naturelle, et c'est le plus petit nombre, c'est-à-dire les seuls sages, qui se gardent des occasions de faire le mal, et répriment les mouvements de la nature. Aussi, Ptolémée observe, dans son livre des *cent Apho-*

nostrarum, quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter : uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum cœlestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicujus electionis, sicut, quum per corpora cœlestia disponitur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem vel aliqua hujusmodi facere quæ congruunt tempori: alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra, ad quorum immutationem insurgunt nobis aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram, vel secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quæ est occasio alicujus electionis, sicut quum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam; interdum etiam ex corporibus cœlestibus actus humani causantur, in quantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati, in quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

Manifestum est autem et experimento cognitum quod tales occasiones, sive sint exteriores sive interiores, non sunt causa necessaria electionis, quum homo per rationem possit eis resistere vel obedire; sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur, pauciores autem, id est soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et proptor hoc dicit Ptolomæus in Centiloquio quod « anima

Digitized by Google

rismes, que « la sagesse de l'âme facilite l'œuvre des astres; » que « l'astrologue ne peut porter son jugement d'après l'inspection des « astres, qu'autant qu'il connaît parfaitement le degré de vigueur de « l'âme et le tempérament du corps; » et encore que « l'astrologue ne « doit rien expliquer en détail, mais rester dans les généralités, » parce que l'influence des astres produit son effet dans le plus grand nombre, qui ne résistent pas aux inclinations qui viennent du corps comme de leur principe, et non chez tels et tels qui, avec le secours de la raison, maîtrisent énergiquement ces tendances naturelles.

CHAPITRE LXXXVI.

Les effets physiques, dans les êtres inférieurs, ne résultent pas nécessairement de l'action des corps célestes.

Les astres ne sont pas seulement impuissants à soumettre l'homme à la nécessité dans ses élections, mais il est encore vrai que les effets physiques produits dans les choses d'ici-bas ne sont pas un résultat nécessaire de leur action. Car :

1° Chaque effet reçoit en lui l'impression des causes naturelles suivant que le demande son mode d'existence. Or, les êtres inférieurs ont une existence passagère et ils ne restent pas toujours dans le même état, parce qu'ils sont composés de matière et que la matière est en puissance pour des formes variées, et aussi parce qu'il y a contrariété entre leurs formes et les forces qui les régissent. Donc les impressions des corps célestes sur les êtres inférieurs ne sont pas nécessaires.

2° Un effet ne résulte pas nécessairement de la cause éloignée, à

« sapiens adjuvat opus stellarum » : et quod « non poterit astrologus dare judicia secun- « dum stellas, nisi vim animæ et com- « plexionem bene cognoverit » ; et quod « astrologus non debet dicere rem specia- « liter, sed universaliter », quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quæ est ex corpore, non autem semper in hoc vel illo qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

CAPUT LXXXVI.

Quod corporales effectus, in istis inferioribus, non sequuntur ex necessitate a corporibus cœlestibus.

Non solum autem corpora cœlestia humanæ electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus, in istis inferioribus, ex necessitate ab eis procedunt.

1° Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Hæc autem inferiora sunt

moins que la cause intermédiaire ne soit elle-même nécessaire; ainsi, la conclusion qui ressort d'un syllogisme n'est pas nécessaire, si la majeure seule est nécessaire et la mineure seulement contingente. Or, les corps célestes sont des causes éloignées, et les puissances actives et passives inhérentes aux êtres inférieurs sont les causes prochaines des effets produits en eux. Ces dernières ne sont pas nécessaires mais contingentes; car, par exception, elles peuvent n'amener aucun résultat. Donc les effets produits dans les corps inférieurs ne sont pas une suite nécessaire de l'influence des astres.

3° Le mouvement des astres est invariable. Si donc les effets dont ils sont la cause dans les corps inférieurs sont nécessaires, les phénomènes qui affectent ces corps ne subiront jamais aucun changement. Or, ils ne sont pas constamment les mêmes, mais seulement dans la plupart des cas. Donc ils ne sont pas nécessaires.

4° Plusieurs choses contingentes réunies ne sauraient constituer une chose nécessaire, parce que chacune d'elles pouvant, à raison de sa condition, manquer son effet, toutes ensemble le pourront également. Or, il est certain que chacun des effets résultant, dans les êtres inférieurs, de l'influence des astres est contingent. Donc la connexion des phénomènes qui affectent les êtres inférieurs, en vertu de l'influence des astres, n'a rien de nécessaire; car, évidemment, chacun d'eux en particulier pourrait être empêché.

5° Les corps célestes sont des agents naturels, et il faut qu'une matière devienne le sujet de leur action. Donc l'action

fluxibilia et non semper eodem modo se habentia, propter materiam, quæ est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum cœlestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2° Item, A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate et minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem cœlestia sunt causæ remotæ; proximæ autem causæ inferiorum effectuum sunt virtutes activæ et passivæ in istis inferioribus, quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes; possunt enim deficere ut in pluribus. Non ergo ex corporibus cœlestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

3° Præterea, Motus cœlestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus cœlestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate provenirent, semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non igitur ex necessitate proveniunt.

4° Adhuc, Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium, quia, sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constat autem quod singula quæ in istis inferioribus fiunt ex impressione cœlestium corporum sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quæ in istis inferioribus contingunt ex impressione cœlestium corporum est necessaria; manifestum est enim quod quodlibet eorum impediri potest.

5° Amplius, Corpora cœlestia sunt agen-

Digitized by Google

des corps célestes ne détruit point ce que réclame la nature de la matière. Or les corps inférieurs sont la matière sur laquelle tombe l'action des corps célestes; et comme, par nature, ils sont destructibles, leur opération pourra leur faire défaut, aussi bien que leur être. Par conséquent, en raison même de leur nature, ils ne produisent pas nécessairement leurs effets. Donc les effets que produisent les corps célestes dans les corps inférieurs ne sont nullement nécessaires.

Peut-être objectera-t-on que, bien que les effets provenant des corps célestes doivent nécessairement se réaliser, cette nécessité ne détruit cependant pas la possibilité dans les êtres inférieurs. On s'appuiera sur cette raison, qu'Albumazar (1), dans le premier livre de son *Introductorium*, allègue en faveur de cette possibilité, que tout effet est en puissance avant sa réalisation, et alors on le dit possible; mais quand il arrive à l'acte, de possible il devient nécessaire: et tout cela est subordonné aux révolutions des astres, en sorte que cet effet, qui sera nécessairement produit à un instant donné, n'en est pas moins possible durant un certain temps.—Cet argument n'a aucune valeur pour prouver la possibilité dont il s'agit. Il est une possibilité que la nécessité elle-même suppose. En effet, ce qui existe nécessairement peut exister; car il est impossible que ce qui ne peut pas exister existe, et ce

(1) Albumazar, dont les véritables noms sont Djafarben-Mohammed-ben-Omar (Abou-Machar), né à Balk, dans le Kheraçan, l'an 806 de J.-C., fut philosophe, médecin et astrologue. Il fit ses études en Afrique. Ses ouvrages ont été imprimés en latin, Venise, 1506. Celui de la *Révolution des années*, connu sous le titre de *Milliers d'années*, l'a fait regarder comme un des grands astronomes de son temps. Albumazar y soutient que le monde a été créé quand les sept planètes se sont trouvées en conjonction dans le premier degré du bélier, et qu'il finira lorsqu'elles se rassembleront dans le dernier des poissons (Feller, *Dict. hist.*). Alain de l'Isle, Guillaume d'Alverne et Roger Bacon font souvent mention d'Albumazar.

tia naturaliter, quæ requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum cœlestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora cœlestia sunt corpora inferiora, quæ, quum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus cœlestium corporum in corporibus inferioribus.

Si autem aliquis forte dicat quod necessarium est quod effectus corporum cœlestium compleantur nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus,—eo quod quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis; quando autem jam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subjacet cœlestibus motibus, et sic non tollitur quia aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci (sic enim Albumazar, in primo libro sui *Introductorii*, defendere nititur possibile), — non est possibile quod secundum hunc modum possibile defendatur. Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur; nam quod necesse est esse possibile est esse; quod enim non possibile est esse impossibile est esse, et quod impossibile est esse necesse est non esse.

Digitized by Google

qui est dans l'impossibilité d'exister n'existe nécessairement pas. Donc [si l'on nie cette possibilité], ce qui doit nécessairement exister, nécessairement n'existe pas; ce qui est absurde. Donc il répugne que l'existence d'une chose soit nécessaire et que, cependant, cette chose ne puisse pas exister. Donc la nécessité de l'existence suppose sa possibilité. — Mais il n'est nullement besoin de défendre cette possibilité, parce qu'en affirmant que les effets sont produits nécessairement, on n'a pas l'intention de contredire la possibilité ainsi entendue, mais celle qui est l'opposé de la nécessité et qui consiste en ce qu'un être peut exister et ne pas exister. Or, quand nous disons qu'une chose est possible et contingente en ce sens, ce n'est pas seulement, comme le suppose la précédente objection, parce qu'elle est tantôt en puissance et tantôt en acte ; car de cette manière les révolutions célestes seraient possibles et contingentes : ainsi, le soleil et la lune ne sont pas toujours en conjonction et en opposition, mais ces phénomènes sont tantôt en acte et tantôt en puissance, bien que nécessaires, puisqu'on en fait la démonstration [même *a priori*]. Quant à la possibilité ou contingence opposée à la nécessité, il est dans la nature que la réalisation de la chose possible ne soit pas nécessaire tant qu'elle n'est pas encore; et cela parce que l'effet ne procède pas nécessairement de sa cause. Ainsi, nous disons : Il est contingent que Socrate s'assiéra, mais il mourra nécessairement, pour cette raison que le second effet résulte de toute nécessité de sa cause, et non le premier. Donc si les révolutions des astres ont pour conséquence nécessaire que leurs effets seront produits à tel instant, la possibilité ou contingence opposée à la nécessité disparaît.

lgitur quod necesse est esse necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse et tamen non sit possibile illud esse Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse —Hoc autem possibile non est necessarium defendere; quia non contra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur, sed contra possibile quod opponitur necessario, prout dicitur possibile quod potest esse et non esse. Non autem dicitur aliquid per hunc modum possibile et contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut prædicta responsio præsupponit; nam sic etiam in motibus cœlestibus est possibile et contingens ; non enim semper est conjunctio vel oppositio solis aut lunæ in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quæ tamen necessaria sunt, quum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario hoc in sua ratione habet quod non sit necesse illud fieri quando non est; quodquidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua; sicut quum dicimus *Socratem esse sessurum* esse contingens, *ipsum* autem *esse moriturum* esse necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus cœlestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur.

Sciendum est autem quod, ad proban

Digitized by Google

Avicenne raisonne ainsi, pour prouver que les effets dus aux corps célestes en proviennent nécessairement : Si quelque obstacle empêche les corps célestes de produire tel effet, cet obstacle doit être posé par une cause volontaire ou naturelle ; or, toute cause volontaire ou naturelle revient à un principe céleste (2). Donc cet obstacle, qui empêche les corps célestes de produire leurs effets, procède de quelques principes célestes. Donc, si l'on embrasse d'un seul coup l'ordre des corps célestes, il ne peut se faire que les effets qui en doivent résulter restent privés d'existence. De là il conclut que l'influence des corps célestes rend nécessaire la réalisation des effets, tant volontaires que naturels, dans ce monde inférieur.

Plusieurs des anciens philosophes, au rapport d'Aristote, ont adopté ce sentiment. Ils niaient le hasard et la fortune, en donnant pour raison, que chaque effet a une cause déterminée. Or, la cause étant supposée, l'effet en découle nécessairement ; et, par conséquent, puisque la nécessité décide de tout, rien n'est plus ni fortuit ni accidentel (3).

(2) Puisque, dans l'opinion que saint Thomas réfute, l'influence des astres détermine même nos volitions et nos élections.

(3) Fortuna et casus de numero causarum esse dicuntur, multaque esse et fieri ob fortunam et casum... Quidam et an sint, necne, dubitant ; nihil enim a fortuna fieri dicunt ; sed omnium definitam quamdam causam esse quæ fieri dicimus a casu aut fortuna : ceu profectionis a fortuna cujuspiam ad forum, inventionisque ejus quem volebat quidem, non putabat invenire, causam hoc aiunt esse illum, inquam, profectum illuc emere quippiam velle. Similiter et in cæteris quæ a fortuna provenire dicuntur, semper causam quamdam inquiunt esse, quam sumere licet, sed non fortunam. Quod si quippiam esset fortuna, absurdum sane videbitur, et dubitabit non injuria quispiam, cum nam sapientum antiquorum nemo causas generationis corruptionisve dicens, de fortuna quidquam determinavit. Sed, ut videtur, nec illi quidquam esse a fortuna putabant. Verum et hoc mirabile est. Multa namque sunt et fiunt a fortuna et casu, quorum unumquodque non ignorantes reduci posse ad aliquam causam (ut ille sermo antiquus dixit, qui fortunam exterminat), illorum tamen omnes alia a fortuna, alia non a fortuna fieri dicunt..... Ut Empedocles non semper aerem supra inquiens segregari, sed ut forte accidit. Dicit enim, quum de mundi loquitur exstructione : *Sic tunc huic currere fortuito contigit, sæpe autem alio modo.*

Ως οὕτω συνέκυρσε θέων τότε, πολλάχι δ'ἄλλως.

(Arist., *Phys.*, II, c. 4.)

dum effectus cœlestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna (Métaphys., X, c. 1) utitur tali ratione : Si enim effectus aliquis cœlestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod cœleste principium. Ergo impedimentum effectuum cœlestium corporum procedit ex aliquibus cœlestibus principiis. Impossibile est ergo, si totus ordo cœlestium corporum simul accipiatur, quod effectus ejus unquam cesset ; unde concludit quod corpora cœlestia faciunt necessario esse debere effectus, in istis inferioribus, tam voluntarios quam naturales.

Hæc autem ratio, ut Aristoteles dicit (Physic., II, c. 4, 5 et 6), fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata ; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate ; et sic, quum omnia de necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale.

Digitized by Google

Le même philosophe détruit cet argument en niant les deux raisons sur lesquelles il s'appuie. — La première est celle-ci : Une cause quelconque étant supposée, l'effet en découle nécessairement. Il n'en est pas ainsi de toutes les causes ; car telle cause, bien que suffisante par elle-même pour produire son effet propre, peut néanmoins rencontrer un obstacle dans la concurrence d'une autre cause, en sorte qu'il n'en résulte aucun effet. — Il oppose à la seconde raison que tous les êtres qui existent, de quelque manière que ce soit, n'ont pas une cause essentielle, mais ceux-là seulement qui existent par eux-mêmes. Ce qui existe accidentellement n'a pas de cause : par exemple, il y a une cause qui fait que tel homme est musicien ; mais s'il est en même temps de couleur blanche et musicien, cela ne vient d'aucune cause. En effet, toutes les fois que la réunion de plusieurs choses résulte d'une cause, cette même cause établit entre elles un ordre respectif ; et il n'y a point d'ordre respectif entre les choses qui existent par accident. Donc ces dernières ne procèdent pas d'une cause qui agit par elle-même (4) ; mais il faut dire simplement que cela arrive par accident : ainsi, c'est accidentellement qu'un maître de musique donne des leçons à un homme de couleur blanche ; car cette circonstance est en dehors de son intention, et il veut uniquement initier à cet art quelqu'un qui en soit capable. Par conséquent donc, si l'on nous signale tel effet, nous dirons qu'il vient d'une cause dont il ne procédait pas nécessairement, parce que la concurrence accidentelle d'une autre cause pouvait l'empêcher ; et quoique cette cause qui fait concurrence rentre dans une cause plus élevée, on ne peut cepen-

(4) C'est-à-dire d'une cause qui produit ou résultat comme son effet propre et naturel.

Hanc autem rationem ipse Aristoteles solvit (Metaphys., VI), negando duas propositiones quibus hæc ratio utitur. — Quarum una est quod, posita causa quacumque, necesse sit ejus effectum poni ; hoc enim non oportet in omnibus causis, quia, aliqua causa licet sit per se et proprie causa sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri, ex concursu alterius causæ, ut non sequatur effectus. — Alia propositio est quam negat, [dicens] quod non omne quod est quocumque modo habet causam per se, sed solum ea quæ sunt per se ; quæ autem sunt per accidens non habent aliquam causam ; sicut quod sit musicum habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus non habet aliquam causam ; quæcumque enim sunt simul propter aliquam causam ordinem habent ad invicem ex illa causa ; quæ autem sunt per accidens non habent ordinem ad invicem ; non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit ; accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album ; est enim præter ejus intentionem ; sed intendit docere disciplinæ susceptibilem. Sic ergo, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex alia causa concurrente per accidens ; et, licet illam causam concurrentem habeat re-

Digitized by Google

dant attribuer à aucune cause la concurrence même qui constitue l'obstacle; ce qui nous prouve que l'obstacle qui s'oppose à la production de tel ou tel effet ne vient pas d'un principe céleste. Donc on prétend faussement que les effets provenant des corps célestes se réalisent nécessairement dans ce monde inférieur.

C'est là ce qui fait dire à saint Jean Damascène : « Les astres ne sont la « cause ni de la production des choses qui sont produites, ni de la des- « truction de celles qui sont détruites » (*De la Foi orthodoxe*, l. II, c. 7); parce que les effets qui en résultent n'ont rien de nécessaire. Aristote dit aussi : « Les signes qui paraissent dans les corps, et jusque dans les « astres, annoncent souvent des phénomènes qui ne se réalisent pas, « tels que la pluie et le vent; car s'il survient un mouvement plus « fort que celui qui doit les produire, ce dernier reste sans effet. C'est « aussi ce qui arrive pour beaucoup de choses qu'il était bon de faire, « auxquelles on a soigneusement réfléchi, et que l'on abandonne pour « en entreprendre d'autres plus importantes (5). » Nous lisons encore dans le *Quadripartitum* de Ptolémée : « Nous ne devons pas croire non « plus que les faits du monde supérieur sont inévitables, comme « les événements résultant d'une disposition divine, que nous « ne pouvons éviter en aucune façon et qui arrivent tels qu'ils sont

(5) Prout quisque natura locutalcius est, aut vitio bilis atræ laborat, ita multifarias visiones experitur. Quia vero plurimis et variis spectris feriuntur, aliquando in somnis illa quibus eventus quidam respondet incidunt : sicuti nonnulli, quum totum diem certant, interim præmium capiunt. Nam quod in proverbio est : *Si sæpe jacias, aliumd alias ferieris*, idem et in somniis contingere solet. Nec vero absurdum est plurima non evadere; nam neque ea signa quæ in corpore visuntur, aut in cœlo, ut quæ imbres aut flatus prætendunt, semper eveniant; si enim alius vehementior motus ingruat quam sit iste futurus a quo illa fiant, tum ex signo nihil sequi solet. Sed et plurima agendorum, de quibus consilium optima ratione inieris, supervenientibus initiis aliis gravioribus, in irritum decidunt; nec enim prorsus omne fit quod futurum erat, neque idem est *fore* et *esse futurum*; sed dicendum est et principia esse a quibus nihil emergat et signa quæ nullus approbet effectus [Arist., *De divinatione per somnum*, c. 2, *sub initio*].

ducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit non est reducere in aliquam causam; et sic non potest dici quod impedimentum hujus effectus vel illius procedit ex aliquo cœlesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum cœlestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit quod « corpora cœlestia non sunt causa generationis alicujus eorum quæ fiunt neque « corruptionis eorum quæ corrumpuntur » (De orthod. fide, II, c. 7), quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt. Aristoteles etiam dicit [de Divinatione per Somnum, c. 2], quod « eorum quæ in cor- « poribus sunt signorum, etiam cœlestium, « velut aquarum et ventorum, multa non « eveniunt; si enim aliquis alius vehemen- « tior isto accidit motus a quo futuro si- « gnum factum est, non fit, sicut et multa con- « sulta bene, quæ fieri expediebat, dissoluta « sunt propter alias digniores inchoationes. » Ptolomæus etiam in Quadripartito dicit : « Rursus nec æstimare debemus quod su- « periora procedunt inevitabiliter, ut ea « quæ divina dispositione contingunt et « quæ nullatenus sunt vitanda, nec non

Digitized by Google

« réglés et nécessairement. » Et dans son livre des *Cent Aphorismes* : « Ces pronostics que je vous indique tiennent le milieu entre le né- « cessaire et le possible. »

CHAPITRE LXXXVII.

Il n'est pas vrai que les révolutions des corps célestes soient la cause de nos élections par la vertu de leur âme motrice.

Nous devons observer qu'Avicenne considère les révolutions des astres comme étant la cause de nos élections, non par occasion, ainsi que nous l'avons prouvé (ch. 85), mais par elles-mêmes. Il enseigne, en effet, que les astres sont animés; d'où il suit que tout mouvement céleste procédant d'une âme et étant le mouvement d'un corps, de même qu'en sa qualité de mouvement d'un corps il a le pouvoir de modifier les corps, ainsi, en tant qu'il procède d'une âme, il doit avoir la vertu d'influer sur nos âmes; et, par conséquent, ce mouvement est la cause de nos élections et de nos volitions. Cette opinion, qui paraît concorder avec celle qu'Albumazar expose dans le premier livre de son *Introductorium*, est contraire à la raison. En effet :

1° Tout effet produit au moyen d'un instrument fourni par la cause efficiente doit être proportionné à l'instrument, aussi bien qu'à l'agent; car nous n'employons pas le premier instrument qui se présente pour réaliser tel effet; d'où il suit qu'on ne peut pas se servir d'un instrument pour faire une chose qui est complétement en dehors de son action. Or, sous aucun rapport, l'action d'un corps n'est assez

« quæ veraciter et ex necessitate prove- « niunt. » In Centiloquio etiam dicit : « Hæc indicia quæ tibi trado sunt media « inter necessarium et possibile. »

CAPUT LXXXVII.

Quod motus cœlestis corporis non sunt causæ electionum nostrarum ex virtute animæ moventis.

Est tamen attendendum quod Avicenna (Métaphys., x, c. 1) vult quod motus cœlestium corporum sint nostrarum electionum causæ, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est (c. 85), sed per se. Ponit enim corpora cœlestia esse animata; unde oportet, quum motus cœlestis sit ab anima et sit motus corporis, quod, sicut in quantum est motus corporis habet virtutem transmutandi corpora, ita in quantum est ab anima habeat virtutem imprimendi in animas nostras; et sic motus cœlestis sit causa electionum nostrarum et voluntatum; ad quod etiam redire videtur positio Albumazar, in primo sui *Introductorii*. Hæc autem positio irrationalis est.

1° Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti; non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum; unde illud non potest fieri per aliquod in-

Digitized by Google

étendue pour modifier l'intelligence et la volonté (ch. 84 et 85), si ce n'est accidentellement, parce que, selon que nous l'avons remarqué (ch. 85), le corps subit quelque changement sous l'influence des astres. En supposant donc que les astres soient animés, leur âme ne saurait faire aucune impression sur l'intelligence et la volonté par le mouvement qu'elle leur imprime.

2° Tandis qu'elle agit, la cause active particulière ressemble à la cause active universelle, qui en est le type. Or, si une âme humaine fait sur une autre âme humaine une impression quelconque au moyen d'une opération corporelle, comme il arrive quand, par le signe de la parole, elle manifeste sa pensée, cette action corporelle, qui procède d'une âme, n'arrive jusqu'à l'autre qu'en passant par le corps [qui lui est uni]; car, en résonnant extérieurement, la parole modifie l'organe de l'ouïe, et une fois que le sens l'a ainsi perçue, la chose qu'elle signifie pénètre jusqu'à l'intelligence. Si donc l'âme d'un corps céleste produit quelque impression sur notre âme en mettant ce corps en mouvement, son action n'est transmise à notre âme qu'au moyen de la modification que notre corps subit; et cette modification, comme nous l'avons fait voir (ch. 85), n'est pas la cause, mais seulement l'occasion de nos actions. Donc les révolutions célestes ne sont que par occasion la cause de nos élections.

3° Aristote établit que le moteur et le mobile sont nécessairement ensemble (1). Il ressort de ce principe que le mouvement doit se com-

(1) Primum movens, non id cujus gratia, sed unde est principium motionis, cum eo quod movetur simul est. Dico autem simul, quod nihil inter ea interoedat; hoc enim rei omnis quæ movetur et ejus quæ movet commune est, etc. (Arist., *Phys.*, VII, c. 2). — Aristote prouve *in extenso* cette proposition dans le reste du chapitre.

strumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut supra (c. 84 et 85) ostensum est, nisi forte per accidens, in quantum ex his [corporibus cœlestibus] immutatur corpus, sicut prædictum est (c. 85). Impossibile est ergo quod anima cœlestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat, mediante motu cœlestis corporis.

2° Amplius, Causa agens particularis, in agendo, similitudinem gerit causæ agentis universalis, et est exemplum ejus. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut quum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis, quæ est ab una anima, non pervenit ad aliam nisi mediante corpore; vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta, pervenit ejus signatum usque ad intellectum. Si igitur anima cœlestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non pervenit usque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri; quæquidem non est causa nostrarum actionum, sed occasio tantum, sicut ex præmissis (c. 85) patet. Non igitur erit motus cœlestis causa nostræ electionis nisi per occasionem tantum.

3° Item, Quum movens et motum opor-

Digitized by Google

muniquer du premier moteur jusqu'au dernier mobile en suivant un certain ordre, qui consiste en ce que le moteur atteint le mobile éloigné par celui qui le touche. Or, notre corps se rapproche plus que notre âme du corps céleste, que l'on suppose mû par une âme qui lui est unie, puisque notre âme n'est en rapport avec ce corps céleste que par l'intermédiaire de notre corps; et ce qui le prouve c'est qu'il n'y a entre les intelligences séparées [ou les purs esprits] et les corps célestes aucun rapport, si ce n'est, peut-être, celui du moteur au mobile. Donc c'est uniquement par l'intermédiaire de notre corps que se communique à notre âme le changement qui affecte le corps céleste et procède de son âme. Or, l'âme n'est mue qu'accidentellement lorsque le corps est soumis à un mouvement, et l'élection suit seulement par occasion le changement du corps (ch. 85). Donc les révolutions célestes ne peuvent être la cause de notre élection par cela seul qu'une âme les produit.

4° Dans l'opinion d'Avicenne et de quelques autres philosophes, l'intellect actif est une substance séparée, qui agit sur nos âmes en tant qu'elle rend actuelle la connaissance des choses qui n'étaient connues qu'en puissance. Or, nous avons observé que cette opération consiste dans l'abstraction de toutes les dispositions propres à la matière (liv. II, ch. 76 et 79). Donc l'être qui exerce sur l'âme une action directe n'agit pas sur elle au moyen d'un corps mis en mouvement, mais bien plutôt en faisant abstraction de tout ce qui constitue les corps. Donc en supposant le ciel animé, son âme ne saurait déterminer nos élections ou nous donner l'intelligence des choses par le mouvement qu'elle lui imprime.

teat simul esse, ut probatur in septimo Physicorum (c. 2), oportet quod a primo movente proveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine, ut scilicet movens per id quod est sibi proximum moveat id quod est ab eo distans. Corpori autem cœlesti, quod moveri ponitur ab anima sibi conjuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quæ non habet ordinem ad corpus cœleste nisi mediante corpore; quod ex hoc patet quia intellectus separatus nullum habet ordinem ad corpus cœleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis cœlestis ab anima ejus procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est (c. 85). Motus igitur cœlestis non potest esse causa electionis nostræ per hoc quod est ab anima.

4° Prætexea, Secundum positionem Avicennæ (*Compend. de Anima*, c. 10) et quorumdam philosophorum aliorum (Averrh., *de Anima*, l. III), intellectus agens est quædam substantia separata, quæquidem agit in animas nostras in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, ut patet ex iis quæ dicta sunt (l. II, c. 76 et 79). Quod igitur agit directe in animam non agit in eam per motum corporeum, sed magis per

Digitized by Google

Les mêmes raisons peuvent servir à prouver que le mouvement du ciel n'est pas la cause de nos élections par la vertu d'une substance séparée, dans le cas où l'on prétendrait que le ciel n'est pas animé, mais qu'il a pour moteur une substance séparée.

CHAPITRE LXXXVIII.

Les substances séparées créées ne peuvent être la cause directe de nos élections et de nos volitions.

Il ne faut pas croire que les âmes des cieux, s'il en existe quelques-unes, ou toute autre substance intelligente séparée et créée puisse directement nous imposer une volition, ou bien devenir la cause de notre élection. En effet :

1° L'ordre établi par la divine Providence a limité les actions de tous les créateurs; aussi sont-ils dans l'impossibilité d'agir en dehors de ses lois. C'est une loi de la Providence que tout mobile reçoive immédiatement le mouvement de la cause la plus prochaine. Or, le plus prochain moteur de la volonté est le bien connu, qui est son objet, et elle est mue par lui de même que la vue l'est par les couleurs. Donc aucune substance créée n'est capable de mouvoir la volonté sans l'intermédiaire d'un bien connu. Or, elle remplit cette fonction en lui montrant qu'il est bon de faire telle chose; c'est-à-dire qu'elle persuade. Donc nulle substance créée ne peut agir sur la volonté ou être cause de notre élection par un moyen autre que la persuasion.

abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur cœli, si sit animatum, non potest esse causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per motum cœli.

Per easdem etiam rationes potest probari quod motus cœli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiæ separatæ si quis ponat cœlum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

CAPUT LXXXVIII.

Quod substantiæ separatæ creatæ non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum.

Non est autem æstimandum quod animæ cælorum, si quæ sint, vel quæcumque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possint directe voluntatem nobis immittere aut electionis nostræ causa esse.

1° Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinæ Providentiæ continentur: unde præter leges ipsius agere non possunt. Est autem Providentiæ lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine prætermisso, nec movere nec agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum objectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est in quantum manifestat si aliquid esse bonum ad agendum: quod est persuadere. Nulla igitur substan-

Digitized by Google

2° Chaque être est naturellement apte à recevoir le mouvement et à souffrir l'action de l'agent dont la forme a la vertu de le faire passer [de la puissance] à l'acte ; car tout agent agit par sa forme. Or, l'objet qui est capable d'exciter le désir et qui l'apaise [quand il est possédé] fait arriver la volonté à l'acte. D'un autre côté, nous avons vu que le désir de la volonté n'est complétement satisfait que par la possession du bien divin, qui est sa fin dernière (ch. 37, 50 et 63). Donc Dieu seul peut mouvoir la volonté de la manière propre à l'agent.

3° Il y a dans les êtres inanimés une inclination naturelle, qui les dirige vers leur fin propre, et que nous appelons l'appétit naturel. Il en est de même de la volonté des substances intelligentes, qui prend le nom d'appétit intellectuel. Or, il appartient exclusivement à l'auteur de la nature de mettre dans les êtres les inclinations qui leur sont naturelles. Donc celui-là seul qui est le principe de la nature intellectuelle peut incliner la volonté vers un objet quelconque. Or, Dieu seul est ce principe (liv. II, ch. 21). Donc il peut seul incliner notre volonté vers quoi que ce soit.

4° Selon Aristote, « la violence vient d'un principe extrinsèque au « sujet, qui la souffre sans l'aider » (1). Si donc un principe extrinsèque ébranle la volonté, cet ébranlement sera forcé : nous considérons comme principe extrinsèque du mouvement celui qui meut de la manière propre à l'agent et non de la manière propre à la fin. — Or, la

(1) Ea suscipere dicimur inviti quæ, aut vi coacti, aut per inscientiam aguntur. Ea autem id violentum, cujus principium extra est, atque ejusmodi ut nihil adjumenti afferat is qui agit, aut qui patitur : ut si quo ventus detulerit, aut ii homines quorum sub potestate sumus (Arist., *Ethic.*, III, c. 1).

tia creata potest agere in voluntatem vel esse causa electionis nostræ nisi per modum suadentis.

2° Item, Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cujus formam reduci potest in actum ; nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii ejus quietat. In solo autem bono diviuo quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supradictis (c. 37, 50 et 63) patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

3° Adhuc, Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quæ appetitus dicitur naturalis, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ejus qui est naturæ intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus (l. II, c. 21) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest.

4° Amplius, « Violentum, ut dicitur in tertio Ethicorum (c. 1), est cujus principium est extrinsecum, nil conferente vim passo. » Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus ; dico autem moveri ab extrinseco principio quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis

Digitized by Google

violence est opposée au volontaire. Donc aucun principe extrinsèque ne peut ébranler la volonté comme agent, mais tous les mouvements de cette faculté doivent procéder d'un principe intrinsèque. Or, nulle substance créée n'est unie à l'âme intelligente quant aux faits internes (2). Cette union n'existe qu'avec Dieu, qui seul est la cause productrice de l'âme et lui continue l'existence. Donc Dieu seul peut déterminer les mouvements de la volonté.

5° La violence est opposée au mouvement naturel et au mouvement volontaire, puisqu'ils doivent l'un et l'autre procéder d'un principe intrinsèque. Or, l'agent extrinsèque ne meut naturellement le mobile qu'autant qu'il met en lui un principe intrinsèque de mouvement : ainsi, le générateur, en conférant au corps pesant qu'il produit la forme d'où résulte la pesanteur, lui imprime le mouvement naturel de haut en bas. Mais aucun agent extrinsèque ne peut mouvoir sans violence un corps naturel, si ce n'est, peut-être, accidentellement : tel est l'agent qui éloigne l'obstacle et qui fait usage d'un mouvement ou d'une action qui est dans la nature, plutôt qu'il n'en

(2) L'âme a des facultés particulières, dont l'usage lui appartient exclusivement. Le corps même, qui est uni à l'âme de manière à former avec elle une seule nature, n'a aucune part à ses opérations internes. Les sens ne sont que les instruments de l'âme. Ce qui le prouve, c'est que l'âme séparée du corps ne sera pas moins capable de connaître et de vouloir, parce que l'intelligence et la volonté font partie de son essence. Nous pouvons même ajouter que souvent le corps, loin de favoriser les opérations de l'âme, ne fait que les entraver ; en sorte que, suivant la doctrine de saint Thomas, exposée ailleurs (liv. II, ch. 81), il est faux que l'âme, sans le corps, soit incapable d'aucune opération ; « car elle conserve toujours les opérations indépendantes des organes corporels, telles que celles de connaître et de vouloir. Quant aux opérations qui s'exercent par le moyen de ces organes, comme elles appartiennent à l'âme nutritive et à l'âme sensitive, elles cessent complétement. » En voici la raison telle que la donne le saint docteur . « L'âme humaine, étant située sur les confins des corps et des substances incorporelles, et comme à l'horizon qui sépare l'éternité du temps, à mesure qu'elle s'éloigne des êtres placés au plus bas degré de l'échelle, elle se rapproche de ceux qui en occupent le sommet. Lors donc qu'elle sera entièrement détachée du corps, elle deviendra parfaitement semblable aux purs esprits, quant à la manière de connaître, » et aussi quant à la manière de vouloir, puisque l'objet de la volonté ou de l'amour est le bien connu. En effet, « quand l'âme est séparée, son *être* lui appartient à elle seule, sans que le corps y participe. » — Ces observations s'appliquent, à plus forte raison, aux corps qui ont un *être* absolument distinct de celui de l'âme.

motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

5° Adhuc, Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet in quantum causat in mobili intrinsecum principium motus : sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens

Digitized by Google

est la cause. Donc le seul agent qui a le pouvoir de déterminer sans violence un mouvement de la volonté est celui qui produit le principe intrinsèque de ce mouvement, c'est-à-dire la puissance même de la volonté. Or, cet agent est Dieu, qui seul crée l'âme (liv. II, ch. 21 et 87). Donc Dieu seul peut, comme agent, mouvoir la volonté sans violence.

L'Ecriture Sainte exprime ainsi cette vérité : *Le cœur du roi est dans la main du Seigneur; il l'inclinera à tout ce qu'il voudra* (PROV., XXI.). *C'est Dieu qui, selon son bon plaisir, opère en vous la volition et son accomplissement* (Philipp., II, 13).

CHAPITRE LXXXIX.

Les mouvements de la volonté viennent de Dieu et non de la volonté seule.

Plusieurs, ne comprenant pas comment Dieu peut déterminer en nous les mouvements de la volonté sans léser sa liberté, ont essayé de fausser les sens des textes cités plus haut. Ils ont prétendu que Dieu produit en nous la volition et son accomplissement parce qu'il nous donne la faculté de vouloir, mais non en ce sens qu'il nous fait vouloir ceci ou cela. Telle est l'interprétation qu'Origène donne de ces passages (1), en prenant la défense du libre arbitre. Elle paraît avoir

(1) Sequebatur illud : *Velle et perficere ex Deo est* (Philipp., II, 13). Et dicunt quidam : Si velle et perficere ex Deo est, seu male velimus, seu male quid agamus, a Deo hæc nobis contigerunt. Quod si ita est, non sumus liberi. Et rursus, quum bona volumus et præstantiora perficimus, quoniam et *velle et perficere ex Deo est*, non nos præstantiora perficimus, sed perficere visi sumus; hæc autem Deus dedit : Quare nec in eo sumus liberi. — Respondendum est non dixisse Apostolum velle mala aut velle bona, et item meliora aut pejora facere ex Deo esse, sed universe velle et universe currere. Quemad-

prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut ostensum est, (l. II c. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia.

Hinc est quod dicitur : *Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit inclinabit illud* (*Proverb.*, XXI, 1); et : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (*Philipp.*, II, 13).

CAPUT LXXXIX.

Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate.

Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origines exponit (Περι Αρχων, I, III, c. 1), liberum arbitrium defendens contra aucto-

Digitized by Google

donné naissance à cette opinion de quelques auteurs, que la Providence ne s'occupe pas des choses qui relèvent du libre arbitre, c'est-à-dire des élections, mais seulement des faits extérieurs. Ils s'appuient sur cette raison, que celui qui a fait choix d'une chose qu'il veut acquérir ou exécuter, comme de construire une maison ou de s'enrichir, ne peut pas toujours parvenir à son but ; et, par conséquent, la réalisation de nos actions ne dépend pas du libre arbitre, mais des dispositions arrêtées par la Providence.

Cette opinion est en opposition flagrante avec les témoignages suivants de la Sainte-Écriture :

1° Isaïe dit : *Seigneur, vous avez fait en nous toutes nos œuvres* (XXVI, 12). Donc nous tenons de Dieu, non-seulement la faculté de vouloir, mais encore son opération.

2° Cette parole de Salomon : le Seigneur *inclinera* le cœur du roi *à tout ce qu'il voudra* (Prov., XXI, 1) prouve que la causalité divine ne s'étend pas à la seule puissance de la volonté, mais encore à son acte.

3° Dieu ne donne pas seulement aux êtres la puissance d'agir, mais aucun d'eux n'est capable d'agir par sa propre puissance, s'il n'agit pas par la puissance de Dieu (ch. 67 et 70). Donc l'homme ne peut faire usage de la faculté de la volonté qui lui est donnée, qu'autant qu'il agit par la puissance de Dieu. Or, le principe en vertu duquel l'agent

modum enim a Deo habemus quod animalia, quod homines sumus, ita quod generatim, ut ita dicam, volumus, quod generatim movemur, id acceptum Deo referri oportet. Sicut autem, etsi accepimus quod animalia simus, quod moveamur, quod membra hæc vel illa, manus, exempli causa, aut pedes moveamus, non recte qui dixerit specialem hunc nobis motum a Deo datum esse ut verberemus, ut occidamus, ut aliena rapiamus, quum motus in universum nobis Deus auctor fuerit, nos vero ad pejora aut meliora illo motu utamur; sic illam agendi vim qua sumus animalia nobis quidem Deus impertiit, et velle a Deo quidem accepimus, sed illam volendi necnon agendi vim nos ipsi ad honesta vel contraria flectimus (*De principiis*, l. III, c. 1, n. 19).

ritates prædictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam, qui dicebant quod Providentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed Providentia refertur ad exteriores eventus; non enim qui elegit aliquod consequi vel perficere, puta ædificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed Providentia disponuntur.

Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter.

1° Dicitur enim : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine* (Isai., XXVI, 12); unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

2° Præterea, Hoc ipsum quod Salomon dicit : *Quocumque voluerit, inclinabit illud* (*Proverb.*, XXI, 1), ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

3° Item, Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra (c. 67 et 70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit est causa, non solum virtutis, sed etiam actu-

Digitized by Google

agit est la cause, non-seulement de la puissance d'action, mais encore de l'action : nous en avons la preuve dans l'exemple de l'artisan; c'est par sa puissance qu'agit l'instrument, même celui auquel il n'a pas donné sa forme propre et qu'il ne fait qu'appliquer à l'acte. Donc Dieu est la cause, non-seulement de notre volonté, mais aussi de nos volitions.

4° Les esprits sont disposés dans un ordre plus parfait que celui des corps. Or, tous les mouvements qui affectent les corps procèdent du premier mouvement. Donc, dans l'ordre spirituel, tout mouvement de la volonté doit procéder de la première volonté, qui est celle de Dieu.

5° Nous avons démontré (ch. 67 et 70) que Dieu est la cause de toutes les actions et qu'il opère dans tous les agents. Donc il est la cause des mouvements de la volonté.

6° Aristote raisonne ainsi : La connaissance, la délibération, l'élection et la volition ont nécessairement une cause, puisque tout ce qui est nouveau doit avoir une cause; et, si l'on assigne pour cause une autre délibération et une autre volition qui ont procédé, comme il est impossible de remonter ainsi jusqu'à l'infini, on arrivera forcément à un premier principe. Il ne peut y avoir d'autre premier principe de ces opérations que l'être qui excelle sur toute raison. Or, Dieu seul excelle sur l'intelligence et la raison (2). Donc Dieu est le premier principe de nos délibérations et de nos volitions.

(2) Quæret forsan quispiam an fortuna ejus causat sit, ut quid et quando oporteat concupiscatur, aut sic omnium erit; nam et cognoscendi consultandique. Neque enim consultans consultavit et hoc consultavit, sed principium est quoddam; neque cogitans cogitavit et id prius cogitavit, atque in infinitum ejusmodi fiat progressio. Neque igitur considerandi junctum principium, neque consultandi consilium. Quid igitur aliud, nisi fortuna? Quocirca a fortuna omnia proficiscuntur, et quoddam est principium, extra quod aliud nullum reperiatur. Ipsa autem (quæritur) cujusmodi facultate instructa effi-

quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.

4° Amplius, Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quæ est voluntas Dei.

5o Adhuc, Superius (c. 67 et 70) ostensum est quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

6° Item, Arguit Aristoteles, in septimo Ethicorum Eudemiorum (c 14), per hunc modum : Hujus quod aliquis intelligat, consilietur, et eligat, et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam, si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas præcedens, quum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum; hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione; nihil autem est melius intellectu et ratione

Digitized by Google

CHAPITRE XC.

Les élections et les volitions de l'homme sont subordonnées à la divine Providence.

De tout ce qui précède, il ressort clairement que les volitions et les élections des hommes sont elles-mêmes subordonnées à la divine Providence. En effet :

1° Tout ce que Dieu fait, il le fait suivant l'ordre de sa Providence. Donc puisqu'il est lui-même la cause de notre élection et de notre volonté, nos élections et nos volitions sont subordonnées à la divine Providence.

2° Nous avons prouvé que les esprits régissent tous les corps (ch. 78). Or, les esprits agissent sur les corps au moyen de la volonté. Si donc les élections et les mouvements de la volonté des substances intelligentes ne dépendent point de la Providence de Dieu, les corps eux-mêmes en sont indépendants ; et, par conséquent, il n'y a absolument pas de Providence.

3° Les êtres compris dans l'univers doivent participer en proportion

cere ejusmodi queat ; quod perinde est ac si principium motus in anima quid sit inquiratur. *Patet autem sic esse, quemadmodum in universo est Deus, et vicissim cuncta in illo ; moventur enim omnia ab inexistente in nobis numine.* Δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς, καί πᾶν ἐκείνῳ· κινῆι γαρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμὶν θεῖον. Rationis autem non ratio, sed præstantius quidpiam est principium. Quid autem scientia præstantius est, nisi Deus (Arist., *Ethic. ad Eudemum*, VII, c. 14). — Il est à remarquer qu'Aristote exprime cette vérité de la présence et de l'action de Dieu en nous presque dans les mêmes termes que saint Paul, dans les textes suivants : *Ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom., XI, 36). — *Nec manibus humanis colitur (Dominus) indigens aliquo, quum ipse det hominibus vitam, et inspirationem, et omnia... Quærere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longo sit ab unoquoque nostrum ; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus ; sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt : Ipsius enim et genus sumus* (Act., XVII, 26, 27 et 28). — *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (Philipp., II, 13).

nisi Deus ; est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPUT XC.

Quod electiones et voluntates humanæ subduntur divinæ Providentiæ.

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinæ Providentiæ subditas esse.

1° Omnia enim quæ Deus agit, ex ordine Providentiæ suæ agit. Quum igitur Ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ, et electiones et voluntates nostræ divinæ Providentiæ subduntur.

2° Amplius, Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (c. 78) est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei Providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius Providentiæ subtrahantur ; et sic totaliter nulla erit Providentia.

Digitized by Google

de leur excellence à l'ordre qui constitue le bien de cet univers. C'est pour cela qu'Aristote reproche aux anciens philosophes d'avoir attribué au hasard et à la fortune la constitution des corps célestes en les excluant des choses inférieures (1). Or, les substances intelligentes sont plus nobles que les substances corporelles. Si donc les corps, quant à leurs substances et à leurs actions, sont astreints à l'ordre établi par la Providence, à plus forte raison il en est de même des esprits.

4° Les êtres qui se rapprochent le plus de la fin sont soumis plus étroitement à l'ordre établi en vue de la fin, puisque, par leur intermédiaire, les autres êtres sont mis en rapport avec cette fin. Or, nous avons vu (ch. 50) que les actions des substances intelligentes touchent de plus près à Dieu, comme à leur fin, que les actions des autres substances. Donc les actions des esprits sont subordonnées à la Providence, par laquelle Dieu fait tout rapporter à lui-même, plus strictement que les actions des autres créatures.

5° Le gouvernement de la Providence a son principe dans l'amour dont Dieu aime ses créatures: car l'amour consiste principalement en

(1) Empedocles dicit, quum de mundi loquitur exstructione : *Sic tunc huic currere fortuito contigit, sæpe autem alio modo.* Partes quoque animalium plurimas ortas fortuna fuisse dicit. Sunt etiam qui et hujusce cœ.i, cæterorumque cœlorum omnium casum esse causam asserunt. Nam a casu conversionem motionemve fieri dicunt, quæ quidem distinxit et in hunc ordinem redegit atque constituit universum. Hoc etiam ipsum valde dignum est admiratione. Nam animalia quidem et plantas neque esse, neque fieri a fortuna dicunt; sed aut naturam, aut mentem, aut aliquid aliud tale causam ipsorum asserunt esse; non enim ex cujusque semine quodvis nascitur, sed ex tali quidem olea, ex tali autem homo. Cœlum vero et divinissima sensibilium casu orta fuisse asserunt, nullamque ipsorum talem causam esse, qualem animalium atque plantarum inquiunt esse. Atque hoc ipsum, si ita sese habeat, consideratione est dignum, beneque sese habet si aliquid de hoc ipso dicatur. Et alio namque modo absurdum est id quod dicitur, et insuper absurdius est hæc illos dicere, in cœlo quidem nihil a casu fieri; in iis autem quibus fortunam exterminant multa ab ipsa provenire ridentes, quod tamen contra fieri conveniens erat. Sunt autem quidam quibus fortuna causa quidem esse; obscura tamen humanæ menti videtur, ut divinum quoddam atque excellens (Arist., *Phys.*, II, c. 4).

3° Item, Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem, in qua bonum universi consistit; unde Aristoteles (*Physic.*, II, c. 4) arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione cœlestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiæ autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiæ corporales, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine Providentiæ, multo magis substantiæ intellectuales.

4° Præterea, Ea quæ sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine qui est ad finem, nam, eis mediantibus, etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquis ordinatur in Deum sicut in finem quam actiones aliarum rerum, sicut supra (c. 50) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine Providentiæ, qua Deus omnia in se ipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

5° Adhuc, Gubernatio Providentiæ ex amore divino procedit, quo Deus res a se

Digitized by Google

ce que celui qui aime veut du bien à l'objet aimé. Donc plus Dieu aime un être, plus cet être dépend de sa Providence.— La Sainte-Ecriture nous enseigne cette vérité en ces termes : *Le Seigneur garde tous ceux qui l'aiment* (Ps. CXLIV, 20); et le Philosophe l'exprime aussi en disant que Dieu prend particulièrement soin, comme de ses amis, de ceux qui aiment l'intelligence (2). Il ressort de là qu'il aime surtout les substances intelligentes. Donc leurs volitions et les élections dépendent de sa Providence.

6° Les biens intérieurs de l'homme qui découlent de sa volition et de son élection lui appartiennent plus en propre que les biens extérieurs, tels que l'acquisition des richesses et les autres semblables; aussi les premiers rendent l'homme bon, et non les seconds. Si donc la Providence de Dieu ne s'étend pas jusqu'aux élections de l'homme et aux mouvements de sa volonté, mais seulement aux faits extérieurs [qui en résultent], dans la réalité les choses humaines seront plutôt soustraites que soumises à la direction de la Providence; et l'Ecriture prête à certains blasphémateurs ce langage : *Dieu ne considère pas ce qui se passe parmi nous, il se promène autour des pôles du ciel* (Job, XXII. 14). *Le Seigneur a délaissé la terre, le Seigneur ne voit point* (Ezéch., IX, 9). *Qui est celui qui a dit qu'une chose se fit, sans l'ordre du Seigneur* (Jérem., *Thren.*, III, 37)?

(2) Qui muneribus fungitur menti consentaneis et hanc colit, estque optimi animo affectus, eum probabile est Deo carissimum esse. Nam si dii immortales curam habent aliquam rerum humanarum, quemadmodum verisimile est, illud quoque probabile fuerit, eos re omnium optima sibique cognata delectari (hæc autem mens fuerit), iisque qui hanc maxime diligunt et plumiri faciunt præmia persolvere, gratiamque referre, ut eorum quæ ipsi cara sunt curam habentibus, rectasque atque honestas actiones obeunti bus atque exercentibus. Hæc autem omnia in sapiente inesse maxime non est obscurum. Est igitur Deo carissimus. Eumdem autem etiam beatissimum esse verisimile est. Itaque sapiens etiam hoc modo beatissimus erit (Arist., *Ethic.*, X, c. 9).

creatas amat; in hoc enim præcipue consistit amor quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus Providentia cadunt. — Hoc autem et sacra Scriptura docet, dicens : *Custodit Dominus omnes diligentes se* (*Psalm.* CXLIV, 20), — et etiam Philosophus in decimo Ethicorum (c. 9) tradit, dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis; ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat; sub ejus igitur Providentia cadunt earum voluntates et electiones.

6. Amplius, Bona interiora hominis quæ ex voluntate et electione dependent sunt magis propria hominis quam illa quæ extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum vel si quid aliud est hujusmodi; unde per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista. Si igitur electiones humanæ et voluntatis motus non cadunt sub divina Providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanæ sunt extra Providentiam quam quod Providentiæ subsint; quodquidem ex persona blasphemantium inducitur : *Nec nostra considerat, et circa cardines cæli perambulat* (Job, XXII, 14), et : *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt* (Ezech., IX, 9), et : *Quis est iste*

Digitized by Google

Quelques textes des Livres Saints paraissent favoriser cette opinio . Nous y lisons : *Dès le commencement Dieu a fait l'homme et l'a abandonné au pouvoir de son conseil* (Eccli., XV, 14). *Il a mis devant vous l'eau et le feu, étendez la main vers ce que vous voudrez. La vie et la mort, le bien et le mal sont devant l'homme; il lui sera donné ce qu'il aura choisi* (Ibid., XV, 17 et 18). *Considérez que j'ai mis aujourd'hui en votre présence la vie et le bien, et, à l'opposé, la mort et le mal* (Deuter., XXX, 15).

Ces passages, cependant, tendent uniquement à prouver que l'homme jouit du libre arbitre, et non à soustraire ses élections au domaine de la divine Providence. De même cette proposition de saint Grégoire de Nysse, dans son traité sur l'homme (3) : « La Providence « s'occupe des choses qui ne sont pas en nous, et non de celles qui sont « en nous ; » et cette autre de saint Jean Damascène, qui s'exprime ainsi d'après lui (*De la foi orthodoxe*, liv. II, ch. 30) : « Dieu a la « prescience des choses qui sont en nous, mais il ne les prédétermine « pas, » doivent s'interpréter en ce sens que Dieu ne détermine pas ce qui se passe en nous comme le rendant nécessaire.

CHAPITRE XCI.

Comment les choses humaines se rattachent aux choses supérieures.

Ces vérités que nous venons de prouver peuvent nous faire com-

(3) Saint Thomas a probablement en vue le livre de saint Grégoire de Nysse, intitulé *De hominis opificio*, mais le texte qu'il cite se trouve au ch. 8 de son traité *De Providentia*.

qui dixit ut fieret, Domino non jubente (*Thren.*, III, 37)?

Videntur autem quædam in doctrina sacra secundum prædictam sententiam sonare. Dicitur enim : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui* (*Eccli.*, XV, 14); et infra : *Apposuit tibi aquam et ignem ; ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum ; quod placuerit ei dabitur illi* (*Ibid.*, XV, 17 et 18); et : *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et, e converso, mortem et malum* (*Deuter.*, XXX, 15).

Hæc autem verba ad hoc inducuntur ut homines esse liberi arbitrii ostendantur, non ut eorum electiones a divina Providentia subtrahantur. Et similiter, quod Gregorius Nyssenus dicit in libro quem de homine fecit : « Providentia est eorum quæ non sunt in nobis; non autem eorum quæ sunt in nobis, » et Damascenus, eum sequens, dicit (*De orthod. fide*, l. II, c. 30) quod « ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat, » exponenda sunt ut intelligatur en quæ sunt in nobis divinæ determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

CAPUT XCI.

Quomodo res humanæ ad superiores causas reducantur.

Ex his ergo quæ supra ostensa sunt

Digitized by Google

prendre comment les événements humains se rattachent aux causes supérieures et n'arrivent pas fortuitement. Dieu, en effet, dispose immédiatement les élections et la volition, et fait parvenir à l'homme, par l'intermédiaire des Anges, la connaissance dont il est capable et qui appartient à l'intelligence (1). Il dispense également, par l'intermédiaire des Anges et des astres, les biens, soit intérieurs, soit extérieurs, inhérents aux corps et qui tournent à l'avantage de l'homme.

Une seule raison générale explique cet ordre. C'est que tout ce qui est multiforme, muable et périssable doit se rattacher, comme à son principe, à un être uniforme, immuable et impérissable.

Or, tout ce qui est en nous est multiple, variable et périssable. En effet :

1° Il est évident qu'il y a multiplicité dans nos élections, puisque, dans des conditions diverses, divers individus choisissent diverses choses. Elle sont également muables, tant à cause de la légèreté de notre esprit qui n'est pas encore fixé dans sa fin dernière, qu'en raison des changements qui surviennent dans les êtres placés autour et en dehors de nous. Les péchés des hommes attestent de plus qu'elles sont défectibles. Or, la volonté de Dieu est uniforme ; car, en voulant une seule chose (2), il veut toutes les autres choses, et nous avons prouvé ailleurs (liv. I, ch. 23, 75 et 76) qu'elle est immuable et indéfectible. Donc les mouvements de toutes les volontés et toutes les élections doivent se rattacher à la volonté divine, et non à une autre cause, parce que Dieu seul est la cause de nos volitions et de nos élections.

(1) Il a été démontré au chapitre 79 que les esprits supérieurs dirigent les esprits inférieurs.

(2) Qui est sa propre essence ou sa bonté. Voyez liv. I, ch. 74 et 75.

colligere possumus quomodo humana ad superiores reducuntur causa et non aguntur fortuito. Nam electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur; cognitio vero humana, ad intellectum pertinens, a Deo, mediantibus Angelis, ordinatur; ea vero quæ ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo, mediantibus Angelis et cœlestibus corporibus, dispensantur.

Hujus autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens reduci, sicut in principium, in aliquod uniforme et immutabile et deficere non valens.

Omnia autem quæ in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia, variabilia et defectibilia :

1° Patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent, quum in diversis et a diversis diversa eligantur; mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem qui non est firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumstant; quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo omnia alia vult; et immutabilis et indeficiens est, ut ostensum est (l. I, c. 23, 75 et 76). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia

Digitized by Google

2° De même, notre connaissance est multiple, puisque nous condensons, pour ainsi dire, la vérité intelligible extraite d'une foule de choses sensibles. Elle est muable, puisque l'intelligence procède en passant d'un objet à un autre, et du connu arrive à l'inconnu. Les erreurs des hommes prouvent bien qu'elle est défectible à cause du mélange des sensations et des images. Or, la connaissance des Anges est uniforme, parce qu'ils puisent la notion de la vérité à la source unique de la vérité, qui est Dieu lui-même. Elle est immuable parce qu'ils n'aperçoivent pas la vérité sur chacun des êtres en passant des effets aux causes, ou réciproquement, mais par une simple intuition. Elle est défectible, parce qu'ils voient par elles-mêmes les natures et les quiddités des êtres, et l'intelligence ne peut pas plus se tromper sur ces natures que les sens sur leurs objets propres; au lieu que nous connaissons les quiddités des êtres par leurs accidents et leurs effets. Donc il est nécessaire que la connaissance des Anges règle notre connaissance intellectuelle.

3° Il est encore manifeste que dans le corps humain et dans les choses extérieures dont les hommes font usage il y a multiplicité de mélange et de contrariété (3); qu'ils ne sont pas toujours mus de la même manière, parce que leurs mouvements ne sauraient être continus, et aussi qu'ils sont défectibles par altération et par des-

(3) C'est une condition essentielle de la matière; car les substances spirituelles ont seules une simplicité parfaite qui les garantit de toute contrariété. Aristote énonce ainsi ce principe général : Cuncta etenim (scilicet tangibilia), aut contraria, aut ex contrariis; principia vero contrariorum, unum et pluralitas (*Metaphys.*, IV, c. 2).— Ailleurs il énumère les diverses sortes de contrariétés : Porro ipsorum *tangibilium* quales nam sint primæ differentiæ et contrarietates distinguamus oportet. Sunt autem tangibiles contrarietates hæ : calidum, frigidum; siccum, humidum; grave, leve; durum, molle; viscosum, aridum; scabrum, glabrum; crassum tenue (*De generatione et corruptione*, II, c. 2).

solus Deus nostrarum volontatum et electionum causa est.

2° Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet, qui ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus, est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens; est etiam defectibilis, propter permixtionem phantasiæ et sensus, ut errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitio est uniformis, quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem; est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas, autem converso, sed simplici intuitu, puram veritatem de rebus intuentur; est etiam indefectibilis, quum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia; nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus. Oporter ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

3° Rursus de corporibus humanis et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis, et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui, et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptio-

Digitized by Google

truction. Or, les corps célestes sont uniformes, en raison de leur simplicité, et exempts de toute contrariété (4). Leurs mouvements sont également uniformes, continus et constamment invariables, et ils sont à l'abri du changement et de la destruction. Il est donc nécessaire que le mouvement des astres règle nos corps et toutes les choses qui sont à son usage.

CHAPITRE XCII.

En quel sens la fortune favorise l'homme ; comment les causes supérieures le secondent.

Ces explications suffisent pour nous faire comprendre comment on peut dire de quelqu'un que la fortune le favorise. Nous disons, en effet, qu'il est arrivé par hasard quelque chose d'heureux pour un homme quand il lui est échu un bien qu'il n'avait pas en vue ; quand, par exemple, en creusant dans un champ, il découvre un trésor sans le chercher. Or, il arrive qu'un agent opère en dehors de sa propre intention, mais non en dehors de l'intention du supérieur auquel il

(4) La simplicité que saint Thomas accorde aux astres, d'après Aristote, et suivant l'opinion commune de son temps, n'est pas la même que celle des esprits. Les esprits sont simples en ce sens qu'ils n'ont pas de parties, en sorte que leur substance est indivisible, inaltérable ou uniforme, et qu'elle ne saurait périr que par l'anéantissement. Les corps célestes, au contraire, sont matériels, et, par conséquent, composés de parties. La simplicité qui leur est ici attribuée est donc la même que celle des corps simples de la chimie, qui n'ont qu'un seul élément ; ce qui empêche toute contrariété ; car la contrariété suppose nécessairement deux principes. De là vient leur uniformité, puisque des formes diverses ne se succèdent dans un corps qu'autant que ses divers éléments se combinent de diverses manières, ou bien qu'on y ajoute ou qu'on en retranche un ou plusieurs éléments.

nem. Corpora autem cœlestia sunt uniformia, utpote simplicia, absque omni contrarietate exsistentia ; motus etiam eorum sunt uniformes, continui et semper eodem modo se habentes ; nec in eis potest esse corruptio vel alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra et allia quæ in usum nostrum veniunt, per motum cœlestium corporum regulentur.

CAPUT XCII.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adjuvatur homo ex superioribus causis.

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere quando aliquod bonum accidit sibi præter intentionem ; sicut quum aliquis fodiens in agro invenit thesaurum quem non quærebat. Contingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam, non tamen præter intentionem alicujus superioris cui ipse subest ; sicut, si dominus aliquis præcipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum jam miserat, illo ignorante, inventio conservi est præter intentionem servi missi, non autem præter intentionem domini mittentis ; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non tamen per comparationem ad

Digitized by Google

est soumis. Ainsi, un maître commande à l'un de ses serviteurs de se rendre dans un lieu où, sans que celui-ci en fût instruit, il en a déjà envoyé un autre : le serviteur qui reçoit cet ordre trouve son compagnon sans aucune intention de sa part, mais ce n'est pas en dehors de l'intention du maître qui l'envoie; et, par conséquent, quoique pour ce serviteur cette rencontre ait lieu fortuitement et par hasard, il n'en est pas ainsi pour le maître, mais elle est préparée. Donc, puisque l'homme est subordonné aux astres par son corps, aux Anges par son intelligence, et à Dieu par sa volonté, il peut se produire en dehors de son intention un fait qui cependant résulte de ses rapports avec les astres, ou d'une disposition que les Anges ou Dieu lui-même ont mise en lui. Or, quoique Dieu seul agisse directement en vue de produire l'élection de l'homme, l'action de l'Ange y coopère en quelque chose par voie de persuasion, et l'action du corps céleste, par voie de préparation, en tant que les influences des astres sur nos corps nous disposent à telle élection. Quand donc quelqu'un, sous l'influence des astres et des causes supérieures, qui s'exerce de la manière que nous venons de dire, se trouve incliné à quelques élections avantageuses, et dont cependant sa propre raison ne lui fait pas connaître toute l'utilité; lorsque la lumière qui émane des substances intelligentes et éclaire son intelligence pour lui faire apercevoir les mêmes choses et qu'une opération divine incline sa volonté à se déterminer dans son intérêt, bien qu'il en ignore la raison, nous le considérons comme favorisé de la fortune, et nous disons, au contraire, que la fortune le maltraite, si les causes supérieures influent sur son élection dans un sens opposé. C'est ce qu'exprime l'Écriture en disant : *Ecrivez que c'est un homme stérile, un homme qui ne prospèrera point pendant sa vie* (Jérém., XXII. 30).

dominum, sed est aliquid ordinatum. Quum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus cœlestibus, secundum intellectum vero sub Angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid præter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem cœlestium corporum vel dispositionem Angelorum vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuadentis, actio vero corporis cœlestis per modum disponentis, in quantum corporales cœlestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis, ex impressione cœlestium corporum et superiorum causarum, secundum prædictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et quum ex hoc lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ejus ad eadem intelligenda, et ex divina operatione inclinante inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; et, e contrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur : *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur* (Jerem., XXII, 30).

Digitized by Google

Il faut, à ce sujet, remarquer la différence suivante : les impressions des astres, en se faisant sentir à nos corps, produisent en nous certaines dispositions corporelles conformes à la nature. C'est pour cela que, suivant la disposition que ces influences ont laissées dans le corps, nous disons, non-seulement que la fortune est bonne ou mauvaise pour tel homme, mais encore qu'il est bien ou mal né; et le philosophe dit dans le même sens qu'avoir une bonne fortune, c'est être bien né (1). Nous ne pouvons comprendre, en effet, qu'une diversité dans l'intelligence porte deux hommes à choisir, en dehors des lumières de leur propre raison, l'un une chose qui lui est avantageuse et l'autre une chose nuisible, puisque la nature de l'intelligence ou de la volonté est une dans tous les hommes; car la diversité des formes entraîne la diversité des espèces, et de la distinction matérielle résulte la distinction numérique. C'est pourquoi nous ne disons pas qu'un homme est bien né, mais plutôt qu'il est gardé ou dirigé quand une lumière éclaire son intelligence ou que Dieu excite sa volonté pour le faire agir.

Une autre différence doit encore fixer l'attention. L'opération d'un Ange ou d'un astre dispose seulement à l'élection, et l'opération de Dieu est comme le principe qui la complète. Or, comme une disposition qui vient de la qualité d'un corps ou de la persuasion de l'intelligence ne rend pas l'élection nécessaire, l'homme ne choisit pas toujours ce qui est dans l'intention de l'Ange commis à sa garde ; ni ce à

(1) Est nimirum prosperitas ipsaqua fortuna in his quæ in nobis non sunt, neque eorum quorum ipsi sumus domini, quæque possimus efficere. Ideo justum, quatenus justum, nemo fortunatum dicit; et ne fortem quidem, nec prorsus quemquam alium ex iis qui ab aliqua virtute denominantur; in nobis si quidem est hæc habere vel non habere; sed talibus potius convenienter et apte prosperam fortunam attribuerit. Ingenuum namque dicimus fortunatum (Τὸν γὰρ εὐγενῆ εὐτυχῆ λέγομεν), ac prorsus cui talia bona exstiterint quorum ipse neutiquam dominus est (Arist., *Magnorum moralium*, II, c. 8.)

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum cœlestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones, et ideo, ex dispositione relicta ex corpore cœlesti in corpore nostro, dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene natus aut male ; secundum quem modum Philosophus dicit (Magn. moral., II, c. 8) quod bene fortunatum esse est esse bene natum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat quod unus utilia sibi eligat et alius nociva, præter rationem propriam, quum natura intellectus vel voluntatis in omnibus hominibus sit una; diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum. Unde, secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus.

Rursus attendenda est circa hæc alia differentia. Nam operatio Angeli et corporis cœlestis est solum sicut disponens ad electiones, operatio autem Dei est sicut perficiens. Quum autem dispositio, quæ est

Digitized by Google

quoi l'astre l'incline, bien que toutefois il choisisse ce que l'opération de Dieu met dans sa volonté. D'où il suit que le soin que prennent les Anges reste quelquefois sans résultat, suivant cette parole : *Nous avons soigné Babylone, et elle n'a point été guérie* (Jérém., LI, 9). Il en est de même, à plus forte raison, de l'influence des corps célestes. Mais toujours la Providence divine atteint son but.

Nous devons encore nous arrêter à une troisième différence. Puisque les astres ne disposent à l'élection qu'en produisant dans le corps de l'homme des impressions qui l'excitent à faire un choix de la même manière que les passions l'y induisent, toute disposition à l'élection provenant des corps célestes a le caractère de quelque passion : comme, par exemple, quand quelqu'un se trouve porté à prendre telle détermination par haine, par amour, par colère, ou en vertu de toute autre disposition analogue: Les Anges, au contraire, disposent l'homme à l'élection en fixant l'attention de l'intelligence, et sans passion. Cela a lieu de deux manières : — Quelquefois l'intelligence humaine reçoit d'un Ange une lumière qui lui fait seulement connaître qu'il est bien de faire telle chose, sans lui découvrir la raison qui rend bonne cette chose et qui se tire de la fin. De là vient que parfois si l'on demandait à tel ou tel pourquoi ce parti lui paraît avantageux, il répondrait qu'il ne le sait pas; et par conséquent s'il aboutit à une fin utile, à laquelle il n'a pas pensé d'avance, ce sera pour lui un événement fortuit. — D'autres fois cette lumière communiquée par l'Ange découvre à l'homme et la bonté de la chose, et la raison qui la rend bonne, raison qui dépend

ex corporis qualitate vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit neque illud ad quod corpus cœleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia Angelorum interdum cassatur, secundum illud : *Curavimus Babylonem, et non est sanata* (Jerem., LI. 9); et multo magis inclinatio cœlestium corporum; divina vero Providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda. Nam, quum corpus cœleste non disponat ad electionem nisi in quantum imprimit in corpora nostra [dispositiones] ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem quæ est ex corporibus cœlestibus est per modum alicujus passionis, sicut quum quis inducitur ad aliquid eligendum perodium vel amorem, vel iram, vel aliquid hujusmodi. Ab Angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione; quodquidem contingit dupliciter : — Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine; et ideo homo quandoque æstimat quod aliquid sit bonum fieri; si tamen quæreretur quare, responderet se nescire; unde, quando perveniet in finem utilem, quem non præconsideravit, erit sibi fortuitum. — Quandoque vero per illuminationem Angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum et de ratione quare est bonum, quæ dependet ex fine : et

Digitized by Google

de la fin ; et, dans ce cas, lorsqu'il atteint la fin qu'il a prévue, il n'y a en cela rien de fortuit

Il faut savoir que la puissance active de la nature spirituelle, qui est supérieure à celle de la nature corporelle, est aussi plus étendue ; ce qui fait qu'une disposition résultant de l'influence d'un corps céleste ne s'étend pas à tous les objets de l'élection humaine. De plus, la puissance de l'âme humaine, et même celle des Anges, est particulière, comparée à la puissance divine, qui est universelle pour tous les êtres. Il peut donc arriver à l'homme quelque bien en dehors de sa propre intention, indépendamment d'une inclination provenant des corps célestes, et aussi sans que les Anges l'éclairent, mais non en dehors de la Providence divine, qui a fait et gouverne l'être considéré comme être ; d'où il suit que tout lui est subordonné. Donc, il peut arriver à l'homme un bien ou un mal qui est fortuit par rapport à lui-même, aux astres et aux Anges ; mais il n'arrive rien de tel par rapport à Dieu ; car, pour Dieu, rien ne peut être imprévu ni l'œuvre du hasard, non-seulement dans les affaires humaines, mais encore dans toute autre chose. Comme les choses fortuites ont lieu en dehors de l'intention, — quant aux biens de l'ordre moral, ils ne sauraient se réaliser en dehors de l'intention, puisqu'ils consistent dans l'élection, — on ne peut dire, à raison de ces choses, que la fortune est bonne ou mauvaise pour quelqu'un, bien que, sous ce rapport, on puisse affirmer qu'il est bien ou mal né, quand, en vertu d'une disposition naturelle de son corps, il est porté à s'attacher à la vertu ou au vice. S'il s'agit de biens extérieurs qui peuvent échoir à l'homme sans intention

sic, quando pervenerit ad finem quem præconsideravit, non erit fortuitum.

Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturæ, sicut est altior quam corporalis, ita est universalior ; unde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio se extendit dispositio cœlesti corporis. Rursus, virtus humanæ animæ vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quæ est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et præter propriam intentionem, et præter inclinationem cœlestium corporum, et præter Angelorum illuminationem, non autem præter divinam Providentiam, quæ est gubernativa sicut et factiva entis in quantum est ens ; unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini, et per comparationem ad ipsum, et per comparationem ad cœlestia corpora, et per comparationem ad Angelos, non autem per comparationem ad Deum ; nam, per comparationem ad Ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re, potest esse aliquid casuale et improvisum. Quia vero fortuita sunt quæ sunt præter intentionem (bona autem moralia præter intentionem esse non possunt, quum in electione consistant), respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus, licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quæ præter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo, et bene natus, et bene fortunatus,

Digitized by Google

de sa part, on peut dire de lui qu'il est bien né et que la fortune le favorise, que Dieu le gouverne et que les Anges veillent sur lui.

L'homme reçoit encore des causes supérieures un autre secours pour réussir dans ses actions. Puisqu'il a la double faculté de choisir et d'accomplir ce qu'il a choisi, les causes supérieures secondent et quelquefois entravent ces deux opérations : d'abord l'élection, lorsque, comme nous l'avons observé, l'homme, sous l'influence des corps célestes, se trouve disposé à prendre telle détermination, ou bien quand les Anges, en veillant sur lui, l'éclairent, ou encore quand une opération divine l'y incline ; l'exécution, en tant que l'homme reçoit d'une cause supérieure assez de force et l'efficacité nécessaire pour accomplir ce qu'il a résolu ; et cette efficacité, il peut la tenir, non-seulement de Dieu et des Anges, mais aussi des corps célestes, en tant qu'elle se trouve dans son propre corps. Il est clair, en effet, que les corps inanimés eux-mêmes reçoivent des astres certaines forces et certaines vertus efficaces, même en dehors de celles qui résultent des qualités actives et passives des éléments, et qui dépendent certainement des astres : ainsi, l'aimant attire le fer par la vertu d'un corps céleste ; certaines pierres et certaines herbes tirent du même principe d'autres vertus cachées. Rien ne s'oppose donc à ce qu'à raison de l'influence d'un corps céleste, celui-ci soit doué, dans la réalisation de ses opérations, de l'efficacité qui manque à celui-là : par exemple, le médecin pour guérir, le cultivateur pour faire pousser des plantes, et le soldat pour vaincre. Or, Dieu accorde aux hommes une vertu plus par-

et a Deo gubernatus, et ab Angelis custoditus.

Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum. Quum enim homo et eligere habeat et prosequi quod elegit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum et impeditur : secundum electionem quidem, ut dictum est, in quantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per cœlestia corpora, vel illustratur per Angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam ; secundum exsecutionem vero, in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod eligit ; quæquidem non solum a Deo et ab Angelis esse potest, sed etiam a corporibus cœlestibus, in quantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a cœlestibus corporibus consequuntur, et etiam præter eas quæ ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium cœlestibus corporibus esse subjectas ; sicut quod magnes attrahit ferrum habet ex virtute cœlestis corporis, et lapides quidam et herbæ alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat, ex impressione corporis cœlestis, aliquam efficaciam in aliquibus operibus faciendis, quam alius non habet ; puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exsequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem digerere ; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur homi-

Digitized by Google

faite pour réaliser efficacement leurs opérations. Donc, en considérant le premier secours, qui consiste dans l'élection, nous disons que Dieu dirige l'homme ; s'il s'agit du second, nous disons qu'il le fortifie ; et nous les trouvons exprimés tous les deux dans l'Écriture, qui dit du premier : *Le Seigneur est ma lumière, et mon salut, qui craindrai-je ?* et du second : *Le Seigneur protége ma vie, de quoi tremblerai-je* (Ps. XXVI, 1 et 2)?

Il y a entre ces deux secours deux différences :

La première consiste en ce que le premier secours aide l'homme, et dans les choses qui relèvent de sa puissance, et dans les autres, au lieu que le second ne s'étend qu'à ce que la puissance de l'homme est capable de faire. En effet, si l'homme qui creuse un tombeau trouve un trésor, cela ne résulte nullement de sa puissance. C'est pourquoi, en ce qui concerne cette découverte, l'homme peut bien recevoir un secours qui l'excite à faire des recherches à l'endroit où gît ce trésor, mais sans lui donner la puissance nécessaire pour le découvrir. D'un autre côté, quand un médecin rend la santé ou qu'un soldat est victorieux dans le combat, ils peuvent être aidés, et dans le choix des moyens qui conviennent à la fin, et dans l'exécution efficace de leur entreprise, en faisant usage de la puissance que leur a communiquée une cause supérieure. Le premier secours est donc plus universel.

La seconde différence consiste en ce que le second secours est accordé à l'homme pour le faire arriver efficacement au but qu'il a en vue ; d'où il suit que, les choses fortuites étant en dehors de l'intention, on ne peut pas dire, à proprement parler, de celui qui reçoit ce secours, que la fortune le favorise, et nous avons vu plus haut que l'on

nem confortare ; et hæc auxilia tanguntur simul ubi dicitur : *Dominus illuminatio mea et salus mea ; quem timebo ?* quantum ad primum ; et : *Dominus protector vitæ meæ ; a quo trepidabo* (Psalm. XXVI, 1 et 2)? quantum ad secundum.

Sed inter hæc duo auxilia est differentia duplex :

Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo, tam in his quæ virtuti hominis subduntur quam etiam, in aliis ; sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quæ virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit ; unde, respectu talis proventus, adjuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quærendum ubi est thesaurus, non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet vel miles in pugna vincat, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et hoc efficaciter exsequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius.

Secunda differentia est quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit ; unde, quum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est. Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque ipso solo agente, sicut quum

Digitized by Google

peut s'exprimer ainsi quand il s'agit du premier. Or, la fortune est bonne ou mauvaise pour quelqu'un dans des circonstances où il agit seul : par exemple, lorsqu'en creusant la terre, il trouve un trésor qui y est enfoui, et aussi dans des circonstances où une autre cause agit concurremment avec lui; ce qui a lieu quand se rendant à la place publique, pour y acheter quelque chose, il rencontre son débiteur sans s'y attendre. Dans le premier cas, l'homme reçoit un secours pour qu'il lui arrive du bien, seulement parce qu'il se trouve dirigé de manière à choisir une chose à laquelle se rattache accidentellement un avantage qui lui échoit sans qu'il le cherche. Il est nécessaire, dans le second cas, que chacun des agents reçoive une direction convenable afin de se déterminer à l'action ou au mouvement qui amène leur occurrence.

Nous devons faire encore une autre observation sur ce qui précède. Nous avons dit que si la fortune est quelquefois favorable ou contraire à l'homme, cela vient de Dieu et peut venir aussi des astres, en tant que Dieu incline l'homme à choisir une chose qui emporte avec elle tel avantage ou tel inconvénient qu'il n'a pas prévu en faisant son choix, et en tant que l'influence d'un astre le dispose à faire cette élection. Or, considéré quant à l'élection de l'homme, cet avantage ou cet inconvénient est fortuit ; à l'égard de Dieu, il perd ce caractère, mais non relativement au corps céleste. — En voici la preuve : Un évènement ne cesse d'être fortuit qu'autant qu'il se rattache à une cause qui est par elle-même capable de le produire. Or, la puissance d'un corps céleste est une cause qui agit sans intelligence et sans discernement, mais naturellement, et le propre de la nature est de tendre à un effet

fodiens terram invenit thesaurum quiescentem; quandoque autem actione alterius causæ concurrente, sicut quum aliquis vadens ad forum, causa emendi aliquid, invenit debitorem quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adjuvatur, ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui conjunctum est per accidens aliquod commodum, quod provenit præter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quæ dicta sunt. Dictum est enim quod hoc quod homini aliquando bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et a corpore cœlesti esse potest, in quantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui conjunctum est aliquod commodum vel incommodum, quod eligens non præconsiderat, et in quantum a corpore cœlesti ad tale aliquid eligendum sic disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis est fortuitum, relatum vero ad Deum rationem amittit fortuiti, non relatum ad corpus cœleste. — Quod sic patet : Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur in causam per se. Virtus autem cœlestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturæ. Naturæ

Digitized by Google

unique. Si donc un effet n'a pas cette unité, aucune puissance naturelle ne peut en être la cause par elle-même. Or, lorsque deux choses se trouvent accidentellement unies, elles ne sont pas vraiment une même chose, mais seulement par accident; et, par conséquent, aucune cause naturelle ne peut être par elle-même la cause de cette union. Si donc cet homme est excité par l'influence d'un astre, de la même manière que par la passion, ainsi que nous l'avons observé, à creuser un tombeau, comme ce tombeau et la place du trésor ne sont une même chose que par accident, puisqu'il n'y a pas de rapport entre eux, la puissance de cet astre n'est pas capable par elle-même de l'incliner à tout ce qu'il fait, c'est-à-dire à creuser un tombeau et à le creuser dans l'endroit où gît un trésor; au lieu que l'être qui agit par son intelligence peut être une cause qui l'incline à tout cela, parce qu'il appartient à l'intelligence de faire rapporter plusieurs choses à une seule. Il est certain, en effet, qu'un homme qui saurait qu'un trésor est dans tel lieu pourrait envoyer un autre qui l'ignorerait creuser un tombeau précisément à cet endroit, dans le but de lui faire découvrir ce trésor qu'il ne cherche pas. Ainsi donc, ramenés à une cause divine, les événements fortuits perdent ce caractère; mais ramenés seulement à une cause céleste, ils restent fortuits (2).

La même raison nous fait voir que la vertu des astres ne peut rendre

(2) Bossuet expose excellemment cette doctrine en quelques mots : « C'est Dieu qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin... C'est ainsi que Dieu règne sur tous les peuples. Ne parlons plus de hasard ni de fortune; ou parlons-en seulement comme d'un mot dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains, est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte, tout concourt à la même fin, et c'est faute d'entendre le tout, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières » (*Discours sur l'hist. univ.*, 3e part., ch. 8, Conclusion).

autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se causa ejus esse aliqua virtus naturalis. Quum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens; unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Si ergo iste homo ex impressione cœlestis corporis instigetur per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum (sepulcrum autem et locus thesauri non sunt unum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem), virtus cœlestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus; sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum, quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui sciret thesaurum ibi esse posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut præter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic igitur hujusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti; reducti vero in causam cœlestem, nequaquam.

Per eandem etiam rationem apparet

la fortune favorable à l'homme en toutes circonstances, mais seulement dans tel ou tel cas particulier : quand nous disons en toutes circonstances, nous entendons que l'influence des astres serait tellement inhérente à la nature de l'homme que toujours et dans la plupart des cas il choisirait des choses auxquelles se trouvent attachés accidentellement certains avantages ou certains inconvénients. Dans l'ordre de la nature, en effet, tout se rapporte à un seul but, et il est impossible de ramener à quelque chose d'unique les accidents favorables ou nuisibles à l'homme qui viennent de la fortune ; mais ils sont indéterminés et indéfinis, comme le Philosophe le remarque et comme on le voit clairement (3). Il ne saurait donc être dans la nature de personne de faire toujours des élections dont résultent, même par accident, quelques avantages; mais il peut se faire qu'une influence céleste incline quelqu'un à choisir telle chose à laquelle se rattache accidentellement tel avantage, et qu'une seconde et une troisième influence l'inclinent ensuite à une seconde et à une troisième élection semblable, sans que, de cette manière, une seule influence l'incline à tout ce qu'il fait, tandis qu'une seule disposition divine peut diriger l'homme dans toutes les circonstances.

(3) Quum videamus alia semper eodem fieri modo, alia plerumque, patet horum neutri fortunam causam dici. Neque id quod a fortuna proficiscitur, aut ex iis esse quæ necessario semperque, aut ex hisce quæ plerumque sæpeque fiunt. Sed quum quædam etiam præter hæc fiant, atque hæc omnes a fortuna proficisci dicant, perspicuum est fortunam atque casum aliquid esse. Nam et ea quæ talia sunt a fortuna esse, et ea quæ a fortuna sunt talia esse scimus. Eorum autem quæ fiunt, alia fiunt, alia non fiunt gratia alicujus. Et horum alia per electionem fiunt, alia non per electionem. Ambo autem in hisce sunt quæ alicujus gratia fiunt. Quare patet et in hisce quæ non necessario neque plerumque fiunt esse aliqua, circa quæ potest id esse quod alicujus gratia fit. Sunt autem alicujus gratia quæ a mente agi possunt et quæ a natura. Talia igitur, quum per accidens fiunt, a fortuna dicimus esse. Nam ut ens aliud per se, aliud per accidens est, sic et causa esse potest, ut domus per se quidem causa est ædificativum, per accidens autem musicum aut album. Ea igitur causa quæ est per se definita est; ea vero quæ est per accidens, indefinita. Uni namque infinita accidere possunt. Ut igitur dictum est, quum in hisce quæ alicujus gratia fiunt id fit, tunc dicitur a casu fieri atque fortuna (Arist., *Phys.*, II, c. 5).

quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem cœlestis corporis ut eligat semper et in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum; ea autem secundum quæ homini accidit bene vel male secundum fortunam non sunt reducibilia in aliquod unum, sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus (*Physic.*, II, c. 5, dicit et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ etiam per accidens sequuntur aliqua commoda, sed potest esse quod ex inclinatione cœlesti inclinetur ad eligendum aliquid cui conjungatur per accidens aliquod commodum, et ex alia inclinatione a iud, et ex tertia tertium ; non autem ita quod ex una inclinatione incli-

Digitized by Google

CHAPITRE XCIII.

Du destin; existe-t-il, et quel est-il?

Nous voyons, par tout ce qui précède, ce qu'il faut penser du destin. Voyant, qu'à ne considérer que les causes particulières, beaucoup de choses se produisent accidentellement dans le monde, les hommes en ont tiré les conclusions suivantes :

Les uns ont dit que nulle cause supérieure ne coordonne ces choses; et pour eux le destin n'est absolument rien.

D'autres ont cherché à ramener toutes ces choses à des causes plus élevées, dont elles procèdent par ordre, suivant une certaine disposition. Ceux-ci admettent le destin en ce sens, qu'une cause a prononcé ou décidé et réglé d'avance l'existence de tout ce qui paraît arriver par hasard.

Quelques-uns, parmi ces derniers, se sont efforcés d'attribuer aux astres, comme à leurs causes, tous les accidents fortuits qui ont lieu ici-bas, et jusqu'aux élections humaines. Ils donnaient le nom de destin à une disposition des astres de laquelle ils supposaient que tout dépend nécessairement; et nous avons prouvé que cette opinion présente une impossibilité et qu'elle est contraire à la raison et à la foi (c. 71 et s.).

Il en est d'autres qui ont ramené à une disposition de la divine Providence tout ce qui semble venir du hasard, dans ce monde inférieur; c'est ce qui leur a fait dire que le destin décide de tout, donnant le nom de destin à l'ordre que la Providence de Dieu a établi dans le

netur ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

CAPUT XCIII.

De fato; an sit, et quid sit?

Ex his autem quæ præmissa sunt appareret quid sit de fato sentiendum.

Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causæ particulares considerentur, posuerunt :

Quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur; et his videbatur fatum esse nihil omnino.

Quidam vero in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositione ordinate procedant; et hi fatum posuerunt quasi ea quæ videntur a casu contingere sint ab aliqua causa effata sive prælocuta et prædordinata ut essent.

Horum autem quidam omnia quæ hic accidunt a casu contingere reducere sunt conati, sicut in causas, in cœlestia corpora, etiam electiones humanas; dispositionem siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes; quæquidem positio impossibilis est et a fide aliena, ut ex superioribus (c. 71 et seq.) patet.

Quidam vero in dispositionem divinæ Providentiæ omnia reducere voluerunt quæcumque in his inferioribus casu contingere videntur; unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quæ est in rebus ex divina Providentia fatum nominantes. Unde Boe-

Digitized by Google

monde. De là cette parole de Boëce : « Le destin est une disposition « inhérente aux êtres muables, au moyen de laquelle la Providence « maintient chacun d'eux dans l'ordre qui lui convient » (*Consol. de la Philos.*, liv. IV, pros. 6) (1). Dans cette définition du destin, le mot *disposition* est mis pour *ordonnance*. En disant qu'elle est *inhérente aux êtres*, on distingue le destin de la Providence; car tant que cette ordonnance est renfermée dans l'intelligence divine, sans passer dans les êtres, c'est la Providence; mais quand une fois elle s'étend

(1) Boëce explique ainsi la différence et les rapports de la *Providence* et du *destin*, et fixe le vrai sens de ce dernier terme : « Omnium generatio rerum, cunctusque mutabilium naturarum progressus, et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinæ mentis stabilitate sortitur. Hæc in suæ simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit : qui modus quum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, *Providentia* nominatur; quum vero ad ea quæ movet atque disponit refertur, *fatum* a veteribus appellatum est. Quæ diversa esse facile liquebit, si quis utriusque vim mente conspexerit. Nam *Providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit; fatum vero inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque nectit ordinibus.* Providentia namque cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita complectitur; fatum vero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa; ut hæc temporalis ordinis explicatio in divinæ mentis adunata prospectu, Providentia sit; eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus, fatum vocetur. Quæ licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero. Ordo namque fatalis ex Providentiæ simplicitate procedit. Sicut enim artifex faciendæ rei formam mente percipiens, movet operis effectum, et quod simpliciter præsentarieque prospexerat per temporales ordines ducit, ita Deus Providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit; fato vero hæc ipse quæ disposuit multipliciter ac temporaliter administrat. Sive igitur famulantibus quibusdam Providentiæ divinis spiritibus fatum exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, seu cœlestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus horum, seu omnibus fatalis series texitur, illud certe manifestum est, immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse Providentiam; fatum vero eorum quæ divina simplicitas gerenda esse disposuit, mobilem nexum, atque ordinem temporalem. Quo fit, ut omnia quæ fato subsunt, Providentiæ quoque subjecta sint, cui ipsum etiam subjacet fatum. Quædam vero quæ sub Providentia locata sunt, fati seriem superant. Ea vero quæ primæ propinqua divinitati stabiliter fixa fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Nam ut orbium circa eumdem cardinem sese vertentium, qui est intimus, ad simplicitatem medietatis accedit, cæterorumque extra locatorum veluti cardo quidam circa quem versentur exsistit; extimus vero majore ambitu rotatus, quanto a puncti media individuitate discedit, tanto amplioribus spatiis explicatur; si quid vero illi se medio connectat et societ, in simplicitatem cogitur, diffundique ac diffluere cessat. Simili ratione, quod longius a prima mente discedit, majoribus fati nexibus implicatur, ac tanto aliquid fato liberum est, quanto illum rerum cardinem vicinius petit. Quod si supernæ mentis hæserit firmitati, motu carens, fati quoque supergredietur necessitatem. Igitur, uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem tempus, ad puncti medium circulus, ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem » (*De consolatione philosophiæ*, lib. IV, prosa 6).

tius dicit (*De consol. philos.*, l. IV, pros. VI) quod « fatum est inhærens rebus mobilibus « dispositio, per quam Providentia suis « quæque nectit ordinibus. » In qua fati descriptione, *dispositio* pro *ordinatione* ponitur. *Rebus* autem *inhærens* ponitur, ut distinguatur fatum a Providentia; nam ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, Providentia est; secundum vero quod jam est explicata in rebus, fatum nominatur. *Mobilibus* autem dicit, ut ostendat quod ordo Providentiæ a

Digitized by Google

à ces êtres, elle s'appelle le destin. L'attribut *muables* indique que l'ordre providentiel ne détruit pas la contingence et la mobilité des êtres, ainsi que plusieurs l'ont avancé. Nier le destin ainsi entendu, ce serait donc nier la divine Providence.

Mais comme nous ne devons pas même user de termes qui nous soient communs avec les infidèles, de peur que la communauté des noms ne devienne une occasion d'erreur, les fidèles doivent se garder d'employer facilement le mot destin, pour ne pas paraître approuver ceux qui le prennent dans un mauvais sens, en soumettant toutes choses à la nécessité imposée par les astres. Aussi saint Augustin fait cette remarque : « Si quelqu'un attribue ces choses au destin, don-« nant le nom de destin à la volonté ou à la puissance de Dieu, il doit « tenir à ce sentiment et corriger son langage » (*Cité de Dieu*, liv. v, ch. 1). Et saint Grégoire dit dans le même sens : « Qu'il n'entre pas « dans l'esprit des fidèles d'affirmer que le destin est quelque chose » (*Homél. x sur l'Év. de l'Épiphanie*).

CHAPITRE XCIV.

Certitude de la divine Providence.

Les démonstrations précédentes font surgir une difficulté.

Si tout ce qui se passe ici-bas, y compris les choses contingentes, est soumis à la Providence divine, il paraît en résulter, ou que la Providence est incertaine, ou que tout arrive nécessairement. En effet :

rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est Providentiam divinam negare.

Sed, quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes. Unde Augustinus dicit : « Quæ si quisquam fato tribuit, « quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam « teneat, linguam corrigat » (*De civit. Dei*, l. v, c. 1). Et Gregorius dicit, secundum eumdem intellectum : « Absit a fidelium « mentibus ut fatum aliquid esse dicant » (*Hom. x in Evang. Epiph.*).

CAPUT XCIV.

De certitudine divinæ Providentiæ.

Difficultas autem quædam ex præmissis suboritur.

Si enim omnia quæ hic inferius aguntur, etiam contingentia, Providentiæ divinæ subduntur, oportet, ut videtur, vel Providentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere.

1° Ostenditenim Philosophus (*Metaphys.*, vi, c. 3) quod, si omnem effectum ponimus

Digitized by Google

1° Le Philosophe établit que si tout effet a une cause essentielle (1), et si, toute cause essentielle étant posée on suppose nécessairement son effet, il s'ensuit que tous les futurs se réalisent nécessairement (2). En voici la raison : Si tout effet a une cause essentielle, il faudra ramener tous les futurs à une cause présente ou passée : ainsi, vous voulez savoir si tel sera tué par des voleurs : une cause précède cet effet, c'est la rencontre des voleurs ; une autre cause a également précédé cet effet, c'est que cet homme est sorti de sa maison ; une autre cause est antérieure à ce dernier effet, c'est qu'il veut aller puiser de l'eau ; cette cause vient après une autre, savoir la soif qu'il éprouve, et celle-ci naît de l'usage actuel ou passé d'aliments salés. Si donc, la cause étant posée, on suppose nécessairement l'effet, il est nécessaire que, dans le cas où cet homme usera d'aliments salés, il ait soif ; qu'ayant soif, il ait la volonté d'aller chercher de l'eau ; que voulant aller chercher de l'eau, il sorte de sa maison ; que sortant de sa maison, il rencontre des voleurs ; que rencontrant ces voleurs, il reçoive d'eux la mort. Donc, en passant de la première à la dernière cause, cet homme qui a mangé des aliments salés doit nécessairement être tué par des

(1) C'est-à-dire une cause capable par elle-même de le produire comme son effet propre et naturel.

(2) Quod sint principia et causæ generabiles et corruptibiles absque eo quod generentur et corrumpantur, manifestum est. Etenim si non hoc, ex necessitate omnia erunt, si ejus quod generatur et corrumpitur non secundum accidens causam aliquam necesse sit esse. Utrum enim erit hoc, an non. Si hoc, fiet ; sin vero non, minime ; hoc vero si aliud. Et hoc modo videlicet, tempore semper dempto a tempore finito, devenies usque ad nunc. Quare hic morietur ægritudine, aut vi, si exiverit ; hoc autem, si aliud. Et sic deveniet ad id quod nunc est, aut aliquid eorum quæ facta sunt : utputa, si sitiverit ; hoc vero, si comederit acuta ; hoc vero aut est, aut non ; quare necessario morietur, aut non morietur. Similiter et si quis ad jam facta ascenderit, eadem ratio est ; jam enim hoc in aliquo est. Dico autem quod factum est. Ex necessitate ergo erunt omnia futura ; ut mori, viventem ; jam enim aliquid factum est, utputa, contraria in eodem corpore ; sed si ægritudine aut vi, nondum ; sed si hoc factum fuerit. Patet igitur quod usque ad aliquod vadit principium ; hoc vero non amplius ad aliud, etc. (Arist., *Metaphys.*, VI, c. 3).

habere aliquam causam per se, et iterum quod, qua ibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni, sequeretur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam ; ut, si quæratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, hujusmodi effectum præcedit causa, scilicet occursus latronum ; hunc autem effectum præcedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domo ; hunc autem adhuc alia, quod vult quærere aquam ; quamquidem præcedit causa, scilicet sitis ; et hæc causatur ex comestione salsorum, quæ jam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est quod, si comedat salsa, sitiat ; et si sitit, quod velit quærere aquam, et si vult quærere aquam, quod exeat domo ; et si exeat domo, quod occurrant ei latrones ; et si occurrant, quod occidatur. Ergo de primo ad ultimum necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse est effectum poni, quia aliqua causa est

Digitized by Google

voleurs. De là le Philosophe conclut qu'il est faux que la cause étant posée, on doit nécessairement supposer l'effet, puisque certaines causes peuvent manquer de produire leur effet; et qu'il n'est pas vrai non plus que tout effet a une cause essentielle, parce que ce qui est accidentel, comme la rencontre de celui qui va chercher de l'eau et des voleurs, n'a pas de cause. On voit donc par cette raison que tous les effets ne reviennent pas à une cause essentielle passée ou présente, laquelle étant posée, on doit nécessairement supposer que l'effet en résulte de toute nécessité. Il faut donc dire, ou que tous les effets ne sont pas subordonnés à la divine Providence, et alors ce qu'on a démontré n'est plus vrai, savoir que la Providence s'étend à tout (ch. 75 et 76); ou bien que la Providence étant posée, il n'y a aucune nécessité de supposer ses effets, et ainsi la Providence n'est pas certaine; ou il est nécessaire que tout arrive nécessairement; car la Providence n'est pas seulement dans le présent ou dans le passé, mais elle est éternelle, parce qu'il ne peut rien y avoir en Dieu qui ne soit éternel.

2° Si la divine Providence est certaine, cette proposition conditionnelle doit être vraie : Si Dieu a prévu cette chose, elle sera. Or, l'antécédent est nécessaire, puisqu'il est éternel. Donc le conséquent est nécessaire ; car le conséquent d'une proposition conditionnelle est nécessaire toutes les fois que l'antécédent est nécessaire, pour cette raison que le conséquent est comme la conclusion de l'antécédent. Or, tout ce qui découle d'une chose nécessaire doit être nécessaire. Donc si la Providence divine est certaine, il s'ensuit que tout arrive nécessairement.

quæ potest deficere; neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quærere occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac ratione apparet quod non omnes effectus reducantur in aliquam causam per se, præteritam vel præsentem, qua posita necesse sit poni effectum ex necessitate contingere. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinæ Providentiæ subdantur, et sic divina Providentia non est de omnibus, quod prius (c. 75 et 76) fuit ostensum; vel quod non est necessarium quod, Providentia posita, effectus ejus ponatur, et sic Providentia non est certa; aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant; Providentia enim non solum est in præsenti tempore vel præterito, sed æterno, quia nihil potest esse in Deo non æternum.

2° Adhuc, Si divina Providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram : Si Deus providit hoc, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est æternum. Ergo consequens est necessarium; oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cujus antecedens est necessarium, et hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis. Quidquid autem ex necessario sequitur oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina Providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

3° Amplius, Si aliquid est provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus, aut ergo possibile est accidere quod non regnet, aut non. Si quidem non esset possibile

Digitized by Google

3° Si Dieu a prévu, par exemple, que tel homme doit régner, il est possible ou il n'est pas possible qu'il ne règne pas. S'il n'est pas possible qu'il ne règne pas, il est donc impossible qu'il ne règne pas. Donc il est nécessaire qu'il règne. Si, au contraire, il est possible qu'il ne règne pas, — et du possible il ne résulte rien d'impossible, — il s'ensuit que la Providence divine est en défaut. Donc il n'est pas impossible que la Providence se trouve en défaut. Si Dieu a tout prévu, il faut donc, ou que sa Providence soit incertaine, ou que tout arrive par nécessité.

4° Cicéron fait ce raisonnement : Si Dieu a tout prévu, l'ordre des causes est fixé ; s'il en est ainsi, le destin décide de tout ; si le destin décide de tout, rien n'est en notre pouvoir; donc notre volonté n'a pas de libre arbitre. Donc, si la Providence divine est certaine, le libre arbitre est détruit, et, par là même, toutes les causes contingentes disparaissent (3).

(3) Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest? Quod enim is, qui divinat, prædicit, id vero futurum est : ut ne illud quidem sciam, quale sit, quod Dejotaram necessarium nostrum, ex itinere aquila revocavit. Qui nisi revertisset, in eo conclavi ei cubandum fuisset, quod proxima nocte corruit : ruina igitur oppressus esset. At id neque, si fatum fuerat, effugisset; nec, si non fuerat, in eum casum incidisset. Quid ergo adjuvat divinatio? Aut quid est, quod me moveant aut sortes, aut exta, aut ulla prædictio? Si enim fatum fuit, classes populi romani bello punico primo, alteram naufragio, alteram a Pœnis depressam interire; etiam si tripudium solistimum pulli fecissent, L. Junio et P. Claudio consulibus, classes tamen interissent. Sin, quum auspiciis obtemperandum esset, interituræ classes non fuerunt, non interierunt fato. Vultis autem omnia fato. Nulla igitur est divinatio. Quod si fatum fuit, bello punico secundo exercitum populi romani ad lacum Trasimenum interire : num id vitari potuit, si Flaminius consul iis signis, iisque auspiciis quibus pugnare prohibebatur, paruisset? Certe potuit. Aut igitur non fato interiit exercitus ; mutari enim fata non possunt : aut, si fato (quod certe vobis ita dicendum est), etiam si obtemperasset auspiciis, idem eventurum fuisset. Ubi est igitur divinatio ista Stoicorum, quæ, si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest, ut cautiores simus? Quoque enim modo nos gesserimus, fiet tamen illud quod futurum est. Sin autem id potest flecti, nullum est fatum. Ita ne divinatio quidem, quoniam ea rerum futurarum est : nihil autem est pro certo futurum, quod potest aliqua procuratione accidere, ne fiat (M. T. Cicero, *De divinatione*, l. II, c. 8). — Saint Augustin reproche à Cicéron d'avoir cherché, par une *discussion détestable*, à détruire, dans son livre *De la divination*, la prescience divine et la liberté de l'homme. Le saint Docteur le combat fort au long dans la Cité de Dieu (l. V, c. 9).

ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare; ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare (possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile), sequitur divinam Providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam Providentiam deficere. Igitur oportet, si omnia sint provisa a Deo, aut quod divina Providentia non sit certa, aut quod omnia ex necessitate eveniant.

4° Item, Argumentatur sic Tullius (*De divinat.*, l. II, c. 8) : Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum ; si autem hoc verum est, omnia fato aguntur; quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate; nullam est ergo voluntatis arbitrium. Sequitur ergo quod tollatur liberum arbitrium, si divina Providentia sit certa, et eodem modo sequitur quod omnes causæ contingentes tollantur.

Digitized by Google

5° La Providence de Dieu n'exclut par les causes intermédiaires (ch. 77). Or, parmi ces causes il y en a de contingentes et qui peuvent rester stériles. Donc certains effets de la Providence peuvent manquer de se réaliser. Donc la Providence divine est incertaine.

Pour résoudre ces difficultés, nous devons répéter ici en partie ce que nous avons dit précédemment, afin de prouver que rien ne se soustrait à l'action de la divine Providence et que l'ordre qu'elle a établi est absolument immuable, sans que pour cela tous les événements déterminés par le gouvernement de la Providence soient soumis à la nécessité.

La première chose à considérer, c'est que Dieu étant la cause de tout ce qui existe et tout recevant l'être de lui, il faut que l'ordre de sa Providence embrasse tout; car il doit conserver les êtres qu'il a appelés à l'existence et leur conférer la perfection qu'ils trouvent dans leur fin dernière. Dans toute disposition providentielle il y a deux choses à remarquer, savoir la préméditation de l'ordre à établir, et la réalisation de l'ordre préconçu parmi les êtres soumis à cette Providence; - la première appartient à la puissance intellectuelle et la seconde à la puissance d'action. — Il y a entre elles cette différence, que, pour ce qui regarde la préméditation de l'ordre à établir, la Providence est d'autant plus parfaite qu'elle est plus capable d'introduire l'ordre jusque dans les moindres détails. En effet, quand nous avons à régler quelque chose, si nous ne pouvons pas fixer d'avance l'ordre de tout ce qui est particulier, cela tient à ce que notre connaissance bornée ne peut pas s'étendre à tout individuellement; et celui-là est doué d'une

5° Præterea, Divina Providentia causas medias non excludit, ut supra (c. 77) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquæ contingentes et deficere potentes. Deficere igitur potest Providentiæ effectus. Non est igitur Dei Providentia certa.

Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quæ supra posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam Providentiam effugit et quod ordo divinæ Providentiæ omnino immutari non potest, nec tamen oportet quod ea quæ ex Providentia divina proveniunt ex necessitate cuncta proveniant.

Primo namque considerandum est quod, quum Deus sit omnium exsistentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod sua Providentiæ ordo omnes res complectatur; quibus enim esse largitus est oportet quod conservationem largiatur et perfectionem in ultimo fine conferat. Quum autem, in quolibet providente, duo considerari oporteat, scilicet ordinis præmeditationem et præmeditati ordinis institutionem in rebus quæ Providentiæ subduntur—quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam,—hoc inter utramque differt quod, in præmeditando ordinem, tanto est Providentia perfectior quanto magis usque ad minima ordo Providentiæ potest produci; quod enim nos omnium particularium ordinem præmeditari non possumus circa ea quæ sunt disponenda a nobis, ex defectu nostræ cognitionis provenit, quæ cuncta singularia complecti non potest; tanto autem unusquisque in providendo solertior habetur quanto plura singularia præmeditari potest; cujus autem

Digitized by Google

plus grande prévoyance, qui peut s'occuper d'avance d'un plus grand nombre de détails, au lieu que la prudence de celui qui ne prévoit les choses qu'en général est très restreinte ; et la même observation s'applique à tous les arts pratiques. — Lorsqu'il s'agit, au contraire, de soumettre les êtres à l'ordre arrêté dans l'intelligence, la providence de celui qui gouverne est plus digne et plus parfaite à proportion qu'elle est plus universelle et que s'augmente le nombre des ministres appelés à exécuter ses desseins ; car l'organisation même des divers ministères entre pour beaucoup dans le plan préconçu. — Or, la Providence divine doit atteindre le plus haut degré de la perfection, puisque Dieu est parfait absolument et sous tous rapports (liv. I, ch. 28). Donc, par sa Providence, il ordonne d'avance toutes choses dans les conceptions éternelles de sa sagesse ; tous les êtres doués d'une opération quelconque agissent comme des instruments qui reçoivent de lui le mouvement, et en lui obéissant ils deviennent, en quelque sorte, ses ministres pour appliquer aux créatures l'ordre providentiel renfermé dans sa pensée dès l'éternité. Or, si tous les êtres capables d'action le servent nécessairement lorsqu'ils agissent, il est impossible qu'un agent quel qu'il soit entrave l'exécution des desseins de la Providence divine, en agissant dans un sens contraire. Les défauts inhérents à l'agent ou au sujet de l'action ne peuvent pas davantage lui faire obstacle, puisque toute puissance active et passive se trouve dans les êtres en vertu d'une disposition divine. De plus, il répugne qu'un changement survenu dans l'auteur de la Providence l'empêche d'exécuter ses décrets ; car, nous avons prouvé que Dieu est complétement immuable (liv. I, ch. 15). Donc les dispositions divines ne sauraient en aucun cas rester sans effet.

provisio in solis universalibus consisteret parum de prudentia participaret ; simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. — Sed in hoc quod ordo præmeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis quanto universalior est et per plura ministeria suam explicat præmeditationem ; quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. — Oportet autem quod divina Providentia in summo perfectionis consistat, quia Ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut ostensum est (l. I, c. 28). In providendo igitur, suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur ; quæcumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant ad ordinem Providentiæ ab æterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinæ Providentiæ exsecutionem impediat, sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam Providentiam impediri per defectum alicujus agentis vel patientis, quum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impedia ur divinæ Providentiæ exsecutio per providentis immutationem, quum

Digitized by Google

[redacted]vons observer, en second lieu, que tout agent agit en vue [redacted]ise au mieux possible (ch. 3). Or, le bien et le mieux diffè[redacted]tout et dans les parties. Le bien du tout consiste dans l'in[redacted]té qui résulte de l'ordonnance et de la composition des parties. C'est pourquoi il est meilleur pour le tout qu'il y ait entre ses parties la disparité, sans laquelle il n'y aurait ni ordre ni perfection dans le tout, que si toutes ses parties étaient égales, en sorte que chacune d'elles s'élevât au même degré que la plus noble. Au contraire, considérée en elle-même, chaque partie d'un degré inférieur serait meilleure, si elle était au même degré que la partie supérieure. Nous en avons une preuve dans le corps humain : le pied serait une partie plus excellente, s'il avait la beauté et exerçait les fonctions de l'œil ; mais le corps tout entier serait moins parfait, s'il était privé du ministère du pied. Donc l'agent particulier et l'agent universel ont un but différent. L'agent particulier recherche le bien absolu de la partie et lui donne toute la bonté qui dépend de lui ; mais l'agent universel tend à procurer le bien du tout. De là vient que tel défaut, qui est en dehors de l'intention de l'agent particulier, entre dans l'intention de l'agent universel : ainsi, la génération d'un animal du genre féminin est en dehors de la tendance de la nature particulière qui le produit, c'est-à-dire de la puissance active inhérente à tel sperme et qui s'efforce de perfectionner autant que possible l'être conçu ; mais il est dans la tendance de la nature universelle, c'est-à-dire de la puissance active que possède l'agent universel pour la production des êtres des degrés inférieurs, qu'il naisse des animaux du genre fé-

Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est (l. I, c. 15) Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius quod potest, ut supra (c. 3) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim bonum est integritas, quæ ex partium ordine et compositione relinquitur ; unde melius est toti quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent æquales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimæ partis. Quælibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano ; dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem et virtutem haberet ; corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest ; universale autem agens tendit ad bonum totius ; unde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis ; sicut patet quod generatio feminæ est præter intentionem naturæ particularis, id est hujus virtutis quæ est in hoc semine, quæ ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest ; est autem de intentione naturæ universalis, id est virtutis universalis agentis, ad generationem inferiorum, quod femina generetur,

Digitized by Google

minin, sans lesquels la formation de beaucoup d'autres animaux ne pourrait pas se compléter; et, pour la même raison, la destruction, l'amoindrissement, et, en général, tout défaut rentre dans l'intention de la nature universelle, mais non dans celle de la nature particulière; car tous les êtres évitent l'imperfection et tendent à la perfection, selon leur pouvoir. Il est donc clair que l'intention de l'agent particulier est que son effet se perfectionne autant que possible dans son genre, et que l'intention de la nature universelle est que tel effet soit parfait de telle manière : par exemple, qu'il arrive à la perfection propre à l'individu du genre masculin et que tel autre reçoive la perfection qui convient à l'individu du genre féminin. La première distinction à établir entre les diverses parties de l'univers, c'est que les unes sont nécessaires, et les autres contingentes. Les êtres supérieurs sont nécessaires, indestructibles et immuables. Les autres s'éloignent d'autant plus de cette condition que le degré qu'ils occupent est moins élevé, en sorte que les plus infimes périssent dans leur être, varient dans leurs dispositions et produisent des effets qui ne sont pas nécessaires, mais contingents. Donc tout agent faisant partie de l'univers s'efforce, autant qu'il le peut, de conserver son être, de persévérer dans sa disposition naturelle et de rendre stable son effet. Or, Dieu, qui gouverne l'univers, veut que parmi ses effets ceux-ci soient stables en vertu de la nécessité, et ceux-là d'une manière contingente ; et à cette fin il leur prépare des causes diverses dont les unes sont nécessaires et les autres contingentes. Donc l'existence de l'effet n'est pas seule renfermée dans l'ordre de la Providence, mais elle détermine encore que tel effet sera contingent et tel autre nécessaire; et c'est ce qui fait que toutes les

sine qua generatio multorum animalium compleri non posset; et eodem modo corruptio et deminutio et omnis defectus est de intentione naturæ universalis, non autem naturæ particularis; nam quælibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo; de intentione autem naturæ universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminæ. Inter partes autem totius universi, prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium; superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a quo quidem conditione tanto magis deficiunt quanto in inferiori gradu constituuntur, ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit, in quantum potest, in suo esse et naturali dispositione persistere et suum stabilire effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinæ Providentiæ, non solum hunc effec-

Digitized by Google

choses qui relèvent de la Providence ne sont pas nécessaires; mais il y en a de nécessaires et de contingentes.

1° Evidemment donc, bien que la divine Providence soit la cause essentielle de tel effet futur, elle l'est aussi de l'effet présent ou passé, et même de toute éternité. On n'en peut cependant pas conclure, comme on le fait dans la première objection, que l'effet doit avoir lieu nécessairement; car la Providence de Dieu est cause par elle-même que cet effet se réalise d'une manière contingente, et cette disposition ne saurait être changée.

2° Il est clair encore par cela que cette conditionnelle est vraie : Si Dieu a prévu que cette chose doit être, elle sera, ainsi que l'établit le second argument. Mais cette chose arrivera comme Dieu a prévu qu'elle doit arriver; or, il a prévu qu'elle aura lieu d'une manière contingente; donc, infailliblement, elle se réalisera comme effet contingent et non pas comme effet nécessaire.

3° On voit également que si la chose que l'on suppose prévue de Dieu comme devant arriver est du genre des êtres contingents, envisagée en elle-même, elle pourra n'être pas; car elle a été prévue de telle manière qu'elle soit contingente et qu'elle puisse ne pas avoir lieu; et toutefois il est impossible que l'ordre fixé par la Providence défaille, en sorte que cette chose ne soit pas produite comme effet contingent. Par là se trouve résolue la troisième difficulté. Aussi peut-on dire que tel homme, considéré en lui-même, ne règnera pas, mais non si l'on considère cet événement comme prévu.

4° Les explications que nous venons de donner font voir combien est peu solide l'objection de Cicéron. En effet, puisque le gouverne-

tum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quædam eorum quæ divinæ Providentiæ subduntur sunt necessaria, quædam vero contingentia; non autem omnia necessaria.

1° Patet ergo quod, etsi divina Providentia sit per se causa hujus effectus futuri, est etiam præsentis et præteriti, magis autem ab æterno. Non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus sit de necessitate futurus; est enim divina Providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest.

2° Ex quo etiam patet quod hæc conditionalis est vera : Si Deus providit hoc futurum, hoc erit, sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario.

3° Patet etiam quod hoc quod ponitur provisum esse a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse, secundum se consideratum; sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo Providentiæ deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur; non autem, si consideretur ut provisum.

4° Illud autem quod Tullius objicit, secundum præmissa frivolum, apparet. Quum

Digitized by Google

ment de la Providence ne comprend pas les seuls effets, mais encor leurs causes et le mode d'existence de chacun (ch. 77 et suiv.), si Dieu fait tout par sa Providence, il ne s'ensuit pas que rien n'est en notre pouvoir; car Dieu a prévu ces choses de telle sorte que nous les exécutions librement.

5° On a tort d'affirmer, dans le cinquième argument, que la défectibilité des causes secondes, au moyen desquelles la Providence produit ses effets, peut détruire la certitude de cette Providence; car Dieu opère dans tous les êtres, suivant le bon plaisir de sa volonté (ch. 66 et suiv.); par conséquent, il entre dans l'ordre de sa Providence de permettre quelquefois que ces causes défectibles manquent de produire leur effet, et d'autres fois de les garantir de tout défaut.

En traitant de la science de Dieu (liv. I, ch. 67), nous avons prévenu les objections que l'on pourrait tirer de la certitude de cette science pour établir la nécessité des effets que Dieu a prévus.

CHAPITRE XCV.

L'immutabilité de la divine Providence n'empêche pas la prière d'être utile.

Il faut observer que l'immutabilité de la Providence n'imposant aucune nécessité aux choses que Dieu a prévues, elle ne détruit pas non plus l'utilité de la prière; car nous n'adressons pas à Dieu des prières pour lui faire changer les dispositions éternelles de sa Providence, — ce serait impossible, — mais pour obtenir de lui ce que nous désirons. En effet :

enim divinæ Providentiæ non solum subdantur effectus, sed etiam causæ et modi essendi, ut ex præmissis (c. 77 et seq.) patet, non sequitur quod, si omnia Dei Providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.

5° Neque etiam defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus divinæ Providentiæ producuntur, certitudinem Providentiæ potest auferre, ut quinta ratio procedebat, quum ipse Deus in omnibus operetur et pro suo arbitrio voluntatis, ut supra (c. 66 et seq.) ostensum est; unde ad ejus Providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet.

Ea vero quæ ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiæ supra (l. I, c. 67) soluta sunt, quum de Dei scientia ageretur.

CAPUT XCV.

Quod immobilitas divinæ Providentiæ utilitatem orationis non excludit.

Considerare etiam oportet quod, sicut divinæ Providentiæ immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut æterna Providentiæ dispositio immutetur; hoc enim

Digitized by Google

1° Il convient que Dieu condescende aux désirs de la créature raisonnable, non en ce sens que ces désirs amènent un changement en Dieu, qui est immuable, mais parce que sa bonté l'incline à satisfaire les désirs légitimes. En effet, puisque tous les êtres désirent naturellement le bien (ch. 24), et qu'il appartient à la bonté suréminente de Dieu de leur distribuer, en suivant un certain ordre, l'existence et le mode d'existence qui constitue le bien de chacun, il est conforme à sa bonté de combler les pieux désirs qui lui sont exprimés par la prière.

2° L'office du moteur est de conduire le mobile à sa fin; aussi c'est en vertu de la même tendance naturelle qu'un être se porte vers sa fin, l'atteint et s'y repose. Or, tout désir est une sorte de mouvement vers le bien, et ce mouvement ne peut venir que de Dieu, qui est bon par essence et la source de toute bonté; car tout moteur dirige son mobile vers quelque chose qui lui ressemble. Donc il appartient à Dieu, conformément à sa bonté, de faire aboutir à un résultat convenable les désirs légitimes que nous lui exprimons dans la prière.

3° Plus le mobile est près du moteur, et plus il ressent son influence avec efficacité : ainsi, le feu échauffe davantage les objets les plus rapprochés. Or, les substances intelligentes sont plus près de Dieu que les substances naturelles inanimées. Donc l'influence de l'impulsion divine est plus efficace sur les substances intelligentes que sur les autres substances naturelles. Or, les corps de la nature participent à cette impulsion divine en ce qu'ils en reçoivent l'appétit naturel du bien, et aussi la satisfaction de cet appétit; ce qui a lieu lorsque cha-

impossibile est—, sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo.

1° Piis enim desideriis rationalis creaturæ conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (c. 24) probatum est, ad supereminentiam autem divinæ bonitatis pertineat quod esse et bene esse omnibus ordine quodam distribuat, consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

2° Adhuc, Ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducat ad finem; unde et per eamdem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, quiquidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis; movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria nostra convenientia, quæ per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat.

3° Item, Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur; nam et quæ propinquiora sunt igni magis ab ipso calefiunt. Substantiæ autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiæ naturales inanimatæ. Efficacior est igitur impressio divinæ motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina quod naturalem appetitum boni consequuntur ex ea et etiam appetitus complementum; quodquidem fit,

Digitized by Google

eun d'eux atteint sa fin propre. Donc, à plus forte raison, les substances intelligentes obtiennent la satisfaction de leurs désirs offerts à Dieu par la prière.

4° L'amitié demande que celui qui aime ait la volonté de combler les désirs de l'objet aimé, en tant qu'il veut son bien et sa perfection ; c'est ce qui nous fait dire que deux amis n'ont qu'une seule volonté. Or, nous avons prouvé que Dieu aime ses créatures, et il aime d'autant plus chacune en particulier qu'elle participe avec plus d'abondance à sa bonté, qui est le premier et le principal objet de son amour (liv. I, ch. 74 et 75). Donc il veut remplir les désirs de la créature raisonnable, qui participe dans une plus large mesure que toutes les autres à la divine bonté. Or, sa volonté est la cause très parfaite des êtres; car il les a tous faits par sa volonté (liv. II, ch. 23). Donc il appartient à la bonté divine de combler les désirs que la créature raisonnable lui expose en le priant.

5° Le bien de la créature dérive de la bonté de Dieu et consiste dans une certaine ressemblance avec elle. Or, les hommes s'attirent surtout l'estime des autres en ne repoussant aucune demande juste, et on dit alors qu'ils sont bienfaisants, cléments, miséricordieux et bons. Donc c'est principalement à la bonté divine qu'il convient d'exaucer les prières faites avec piété.

De là cette parole : Le Seigneur *fera la volonté de ceux qui le craignent ; il exaucera leur prière et les sauvera* (Ps. CXLIV, 19), et Jésus-Christ nous dit : *Quiconque demande reçoit ; celui qui cherche trouve, et on ouvrira à celui qui frappe* (Matth., VII, 8).

dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiæ desideriorum suorum, quæ per orationem suam Deo offerunt, impletionem consequetur.

4o Amplius, De ratione amicitiæ est quod amans velit impleri desiderium amati, in quantum vult ejus bonum et perfectionem ; propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra (l. I, c. 74 et 75) quod Deus suam creaturam amet, et tanto magis unamquamque quanto plus de bonitate participat, quæ est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturæ, quæ perfectissime divinam bonitatem participat inter cæteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectissima causa rerum ; est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (l. II, c. 23) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem proposita.

5o Præterea, Bonum creaturæ derivatum est secundum quamdam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet ut juste petentibus assensum non denegent; ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet ut pias orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur : *Voluntatem timentium se faciet, et deprecationem eorum exaudiet, et salvos faciet eos* (Psalm. CXLIV, 19) ; et Dominus dicit : *Omnis qui petit accipit, et qui quærit invenit, et pulsanti aperietur* (Matth., VII, 8).

Digitized by Google

CHAPITRE XCVI.

Dieu n'accueille pas toujours les demandes de ceux qui le prient.

Il ne répugne nullement que Dieu n'accueille pas toujours les demandes de ceux qui le prient. En effet :

1° Nous venons d'établir que Dieu comble les désirs de sa créature raisonnable, parce qu'elle désire le bien (ch. 95). Or, il arrive quelquefois que l'on demande une chose qui n'est pas un bien réel, mais elle en a seulement l'apparence, et, considérée absolument, elle est un mal. Donc une telle prière n'est pas susceptible d'être exaucée par Dieu. Aussi, il est dit : *Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal* (Jac., IV, 3).

2° Puisque c'est Dieu qui excite le désir de la créature, il convient qu'il le satisfasse: nous l'avons prouvé (ch. 95). Or, le moteur ne conduit son mobile à la fin du mouvement qu'autant que le mouvement se continue. Si donc la persévérance de la prière n'entretient pas ce mouvement qui consiste dans le désir, il ne répugne point que la prière n'obtienne pas l'effet qu'elle devrait avoir. C'est pourquoi le Seigneur nous avertit qu'*il faut toujours prier et ne pas se lasser* (Luc, XVIII, 1); et l'Apôtre nous dit aussi : *Priez sans interruption* (I. Thessal., V, 17).

3° Nous avons vu que Dieu donne au désir de la créature raisonnable une satisfaction convenable, en ce qu'elle s'approche de lui (ch. 95). Or, on se rapproche de Dieu par la contemplation, par une dévotion affectueuse et par un effort humble et constant. Donc la prière

CAPUT XCVI.

Quod petitiones orantium non semper admittantur a Deo.

Non est autem inconveniens si quandoque petitiones orantium non admittantur a Deo.

1° Ea enim ratione ostensum est (c. 95) quod Deus desideria rationalis creaturæ adimplet in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur : *Petitis et non accipitis eo quod male petatis* (Jac., IV, 3).

2° Similiter autem, ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est (c. 95) conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente, nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit : *Quoniam oportet semper orare, et non deficere* (Luc., XVIII, 1); et dicit Apostolus : *Sine intermissione orate* (I. *Thessal.*, V, 17).

3° Rursus, Ostensum est (c. 95) quod Deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat. Appropinquat autem quis ei per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem

Digitized by Google

qui ne nous rapproche pas ainsi de Dieu ne mérite pas qu'il l'exauce. De là ces paroles : Le Seigneur *a regardé la prière des humbles* (Ps. CI, 18). *Qu'il demande avec foi et sans hésiter* (Jac., I, 6).

4° Dieu, à raison de l'amitié qu'il a pour les hommes pieux, exauce leurs vœux (ch. 95). Donc celui qui s'éloigne de l'amitié de Dieu est indigne que sa prière soit exaucée. L'Écriture exprime ainsi cette vérité : *La prière de celui qui détourne son oreille pour ne pas entendre la loi sera maudite* (Prov., XXVIII, 9). *Lorsque vous multiplierez vos prières, je ne vous exaucerai pas, parce que vos mains sont pleines de sang* (Isaïe, I, 15).

De là vient quelquefois que tel qui est l'ami de Dieu n'est point exaucé quand il prie pour ceux qui ne sont pas les amis de Dieu, selon cette parole : *N'intercédez pas pour ce peuple; ne vous chargez pas de me louer et de me prier pour eux et ne vous opposez pas à moi, parce que je ne vous exaucerai pas* (Jérém., VII, 16).

Il est des circonstances où l'on refuse par amitié à un ami ce qu'il demande, parce que l'on sait que cela lui serait préjudiciable, ou que le contraire lui sera plus avantageux : par exemple, le médecin n'accède pas toujours aux désirs de son malade, considérant qu'ils ne sont pas favorables au rétablissement de la santé du corps. Par conséquent donc, puisque Dieu comble les désirs que sa créature raisonnable lui exprime dans la prière, à cause de l'amour qu'il a pour elle (c. 95), il n'est pas étonnant que quelquefois il ne condescende pas aux demandes de ceux qu'il aime davantage, afin de leur donner ce qui est plus expédient pour leur salut. Voilà pourquoi il ne délivra pas saint Paul de l'aiguillon de la chair, bien que l'Apôtre l'en eût prié par trois fois,

et firmam intentionem. Illa igitur oratio quæ sic Deo non appropinquat non est a Deo exaudibilis. Unde dicitur : *Respexit in orationem humilium* (Psalm. CI, 18); et : *Postulet autem in fide nihil hæsitans* (Jac., I, 6).

4° Item, Ostensum est (c. 95) quod, ratione amicitiæ, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat non est dignus ut ejus oratio exaudiatur. Hinc est quod dicitur : *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis* (*Proverb.*, XXVIII, 9); et : *Quum multiplicaveritis orationem, non exaudiam; manus enim vestræ sanguine plenæ sunt* (Isai., I, 15).

Ex hac autem radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non exauditur, quando pro his rogat qui non sunt Dei amici, secundum illud : *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi; quia non exaudiam te* (Jerem., VII, 16).

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum vel contrarium ei magis expedire, ut medicus infirmanti quandoque denegat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde, quum ostensum sit (c. 95) quod Deus, ex amore quem ad creaturam rationalem habet, ejus desideria impleat per orationem sibi proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos præcipue diligit petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem; propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc

Digitized by Google

révoyant que cela l'aiderait à conserver l'humilité, ainsi qu'il est rapporté dans la seconde épître aux Corinthiens (1).

C'est pour cela qu'il est dit à plusieurs : *Vous ne savez pas ce que vous demandez* (Matth., XX, 22); et cette autre parole : *Nous ne savons pas quoi demander et comment il faut demander* (Rom., VIII, 26). Et saint Augustin dit à ce sujet : « Le Seigneur est « bon, qui souvent ne nous accorde pas ce que nous voulons, afin de « nous donner ce que nous préférerions » (*Lettre* XXXI).

Il est clair, d'après ce qui précède, que les prières et les pieux désirs sont cause des choses que Dieu fait. Or, nous avons démontré que la divine Providence, loin d'exclure les autres causes, les coordonne, au contraire, afin d'imposer aux créatures l'ordre qu'elle a arrêté en elle-même (ch. 77); et ainsi les causes secondes ne sont point opposées à la Providence, mais elles exécutent bien plutôt ses desseins. Par conséquent, les prières sont efficaces près de Dieu, sans détruire pour cela l'ordre immuable de sa Providence; car c'est en vertu d'une disposition providentielle que telle chose est accordée à tel homme. Donc affirmer qu'il ne faut pas prier en vue d'obtenir quoi que ce soit de Dieu, sous prétexte que l'ordre de sa Providence est immuable, équivaut à dire qu'il ne faut pas marcher pour arriver dans tel lieu, ni manger pour se nourrir; toutes choses évidemment absurdes.

Cette démonstration détruit deux erreurs touchant cette question de la prière :

(1) Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ angelus Satanæ, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me. Et dixit mihi : Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi (II, *Cor.*, XII, 7-9).

ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur in secunda ad Corinthios (XII, 7-9) Unde et quibusdam dicitur : *Nescitis quid petatis* (Matth., XX, 22); et dicitur : *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus* (*Rom.*, VIII, 26). Et propter hoc Augustinus dicit in epistola (XXXI) ad Paulinum et Therasiam : « Bonus Dominus, qui non tribuit sæpe « quod volumus, ut quod mallemus attri- « buat. »

Patet igitur ex præmissis quod eorum quæ fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (c. 77) quod divina Providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit rebus imponatur; et sic causæ secundæ Providentiæ non repugnant, sed magis Providentiæ exsequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinæ Providentiæ solvunt, quia et hoc ipsum, quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinæ Providentiæ cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suæ Providentiæ est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quæ omnia patet esse absurda.

Excluditur ergo ex præmissis duplex error circa orationem :

Digitized by Google

Plusieurs ont enseigné qu'on ne retire aucun avantage de la prière. C'est la doctrine de ceux qui niaient absolument la divine Providence, comme les Epicuriens; de ceux qui voulaient soustraire les choses humaines à son gouvernement, comme certains Péripatéticiens, et aussi de ceux qui croyaient que tout ce qui dépend de la Providence arrive nécessairement, comme les Stoïciens. Il suit de ces divers sentiments que la prière est complétement stérile, et, par conséquent, que tout culte rendu à la Divinité est vain. Les Livres-Saints mentionnent cette erreur en ces termes : *Vous avez dit : C'est en vain que l'on sert Dieu, qu'avons-nous gagné à garder ses préceptes et à marcher dans la tristesse en présence du Seigneur des armées* (Malach., III, 14)?

D'autres, au contraire, ont prétendu que la prière a la vertu de modifier les dispositions divines. Ainsi, les Egyptiens croyaient que les prières, certaines représentations, la fumée de l'encens ou les enchantements changeaient le destin; et, au premier aspect, plusieurs passages de l'Écriture paraissent favoriser cette opinion. Il est rapporté que, sur l'ordre du Seigneur, Isaïe dit au roi Ezéchias : *Réglez les affaires de votre maison, parce que vous mourrez et vous ne vivrez plus;* et après la prière d'Ézéchias, *la parole du Seigneur se fit entendre à Isaïe, disant : Allez, et dites à Ezéchias : J'ai exaucé votre prière... Voici que j'ajouterai quinze années à vos jours* (Isaïe, XXXVIII, 1, 4 et 5). Les paroles suivantes sont mises dans la bouche de Dieu : *Je prononcerai tout à coup un arrêt contre cette nation et ce royaume pour le perdre et le détruire jusqu'à la racine. Si cette nation fait pénitence du mal pour lequel je l'aurai menacée, je me repentirai aussi moi-même du mal que j'aurai résolu de lui*

Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum; quodquidem dicebant tam illi qui negabant divinam Providentiam omnino, sicut Epicurei, quam illi qui res humanas divinæ Providentiæ subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum, necnon et illi qui omnia quæ Providentiæ subsunt ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici; ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis Deitatis cultus fiat in vanum; quiquidem error tangitur : *Dixistis : Vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodivimus præcepta ejus et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum* (Malach., III, 14)?

Quidam vero e contrario divinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant, sicut Ægyptii dicebant quod fatum orationibus quibusdam et imaginibus, sive subfumigationibus, sive incantationibus vertebatur; et ad hunc sensum pertinere videntur quædam quæ in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis; dicitur enim quod Isaias ex mandato Domini dixit Ezechiæ regi : *Hæc dicit Dominus : Dispone domui tuæ, quia moriaris tu, et non vives;* et post orationem Ezechiæ, *factum est verbum Domini ad Isaiam, dicens : Vade, et dic Ezechiæ... Audivi orationem tuam... ecce adjiciam super dies tuos quindecim annos* (Isai., XXXVIII, 1, 4 et 5); et dicitur ex persona Domini : *Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei* (Jerem.,

Digitized by Google

faire (Jérém., XVIII, 7 et 8). *Convertissez-vous au Seigneur votre Dieu, parce qu'il est bon et miséricordieux... et au-dessus du mauvais vouloir. Qui sait si Dieu ne se tournera pas vers vous et ne vous pardonnera pas* (Joël, II, 13 et 14)?

Si l'on examine superficiellement ces textes, il en découle des conséquences inadmissibles. Il résulte de là, en effet, premièrement, que la volonté de Dieu est variable; secondement, que le temps amène quelque chose de nouveau en Dieu, et, en troisième lieu, que certaines choses qui sont temporairement dans les créatures, sont causes de quelque chose qui est en Dieu; conséquences dont l'absurdité a été ci-devant démontrée avec évidence. Elles contredisent plusieurs passages de la Sainte-Ecriture où nous trouvons clairement exprimée l'infaillible vérité. Nous y lisons : *Dieu n'est pas, comme l'homme, capable de mentir, ni, comme le fils de l'homme, sujet au changement. A-t-il dit une chose qu'il ne fera pas? A-t-il annoncé une chose qu'il n'accomplira pas* (Num., XXIII, 19)? *Celui qui triomphe en Israël ne pardonnera pas, et le repentir ne le changera point; car il ne ressemble pas à l'homme, pour se repentir* (I. Reg., XV, 29). *Je suis le Seigneur et je ne change point* (Malach., III, 6).

Quiconque réfléchira attentivement à ce qui précède verra que toute erreur, en ces matières, vient de ce que l'on ne met pas de différence entre l'ordre universel et l'ordre particulier. Puisque tous les effets sont respectivement coordonnés en ce qu'ils reviennent tous à une cause unique, plus la cause est universelle et plus les effets compris dans l'ordre qu'elle établit sont nombreux; d'où il suit que l'ordre émanant de la cause universelle, qui est Dieu, renferme tous les êtres.

XVIII, 7 et 8]; et : *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est.... et præstabilis super malitiam* [*Vulg.*, *Malitia*]. *Quis scit si convertatur et ignoscat Deus* (Joel., II, 13 et 14)?

Hæc autem, si secundum superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo quod voluntas Dei sit mutabilis; item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat; et ulterius, quod aliqua quæ temporaliter in creaturis sunt sint causa alicujus exsistentis in Deo; quæ sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet. Adversantur autem auctoritatibus sacræ Scripturæ, quæ infallibilem continet veritatem et expressam; dicitur enim : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est et non implebit* [*Num.*, XXIII, 19)? et : *Triumphator in Israel non parcet, et pœnitudine non flectetur; neque enim homo est ut agat pœnitentiam* (I. *Reg.*, XV, 29); et : *Ego Dominus, et non mutor* (Malach., III, 6).

Si quis autem diligenter consideret circa prædicta, inveniet quod omnia error qui in his accidit ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Quum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant, secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quæ Deus est, ordo provenions ne-

Digitized by Google

Rien donc ne s'oppose à ce que la prière, ou quelque autre moyen, puisse changer tel ordre particulier; car il y a en dehors de lui quelque chose qui est capable de le modifier. Il n'est donc pas étonnant que les Egyptiens, qui attribuaient à l'action des astres l'ordre des choses humaines, aient cru que des prières et certains rites avaient la vertu de changer le destin; car, en dehors et au-dessus des astres, nous trouvons Dieu, qui peut empêcher les astres de produire parmi les êtres inférieurs les effets qui devaient résulter de leur influence. Mais en dehors de l'ordre qui comprend toutes choses, il n'y a pas lieu à supposer quoi que ce soit qui puisse renverser l'ordre émané de la cause universelle. C'est pourquoi, considérant qu'il faut attribuer à Dieu, comme à la cause universelle, l'ordre de tous les êtres, les Stoïciens disaient que, pour aucune raison, l'ordre institué par Dieu ne peut être changé. Ils ne tenaient plus compte de cet ordre universel, quand ils niaient l'utilité de la prière, comme si les volitions et les désirs des hommes, d'où procède la prière, ne rentraient pas dans cet ordre universel. En effet, en affirmant que, soit que l'on prie, soit que l'on ne prie pas, le résultat est le même, en vertu de l'ordre universel des êtres, ils retranchent évidemment de cet ordre universel les vœux de ceux qui prient; car si ces vœux sont réellement compris dans l'ordre universel, en vertu d'une disposition divine, ils amènent certains résultats, aussi bien que les autres causes. En niant l'effet de la prière, on nie donc, du même coup, les effets provenant des autres causes communes. Et si l'immutabilité de l'ordre divin n'empêche pas les autres causes de produire leurs effets, elle ne détruit pas non plus l'efficacité de la prière.

cesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari; est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare; propter quod non est mirum si Ægyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora cœlestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari; nam extra cœlestia corpora et supra ea est Deus, qui potest cœlestium corporum impedire effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti; propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione possit immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam arbitrentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi; quum enim dicunt quod, sive orationes fiant, sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine eorum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant; si enim hæc sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas ita et per hæc ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum

Digitized by Google

La prière a donc une vertu, non pas comme changeant l'ordre qui a été réglé dès l'éternité, mais comme étant comprise elle-même dans cet ordre. Or, rien n'empêche que l'efficacité de la prière modifie l'ordre de quelque cause inférieure, en raison de l'action de Dieu, qui est au-dessus de toute cause. Par conséquent, Dieu n'est soumis à aucune nécessité inhérente à l'ordre de quelque cause que ce soit; mais, au contraire, toute nécessité inhérente à l'ordre qui émane d'une cause inférieure est subordonnée à Dieu, puisque c'est lui qui a établi cet ordre. Quand donc, en considération des prières des hommes pieux, Dieu modifie en quelque chose l'ordre des causes inférieures qu'il a établi, nous disons qu'il est changé ou qu'il se repent, sans que le changement tombe sur ses dispositions éternelles, mais sur tel effet particulier. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire que Dieu ne change pas ses conseils, bien qu'il change ses jugements; non pas les jugements qui sont l'expression d'une disposition éternelle, mais ceux qui règlent l'ordre des causes inférieures, et d'après lesquels Ezéchias devait mourir, ou bien telle nation devait subir son châtiment (2). Dans le langage figuré, ce changement dans les jugements de Dieu s'appelle repentir, parce que Dieu ressemble alors à un homme qui se repent et corrige ce qu'il a fait. Nous disons également, et dans un sens métaphorique, qu'il s'irrite, parce que, en punissant, il produit le même effet qu'un homme irrité.

(2) Par exemple, les Ninivites, qui se convertirent à la voix de Jonas, et détournèrent ainsi les fléaux dont le prophète les avait menacés de la part de Dieu.

causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.

Valent igitur orationes, non quasi ordinem æternæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsæ existentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causæ immutari. Deo faciente, qui omnes supergreditur causas; unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causæ continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causæ continetur sub ipso quasi ab eo institutus. In quantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo propter orationes piorum, dicitur Deus *converti* vel *pœnitere*, non quod æterna ejus dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis effectus. Unde et Gregorius dicit [in libro Dialogorum] quod « non mutat Deus consilium, quamvis quandoque mutet sententiam; » non tamen illam quæ exprimit dispositionem æternam, sed illam sententiam quæ exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezechias erat moriturus vel gens aliqua pro peccatis suis punienda. Talis autem immutatio sententiæ Dei, transumpta locutione, dicitur pœnitentia, in quantum Deus ad pœnitentis similitudinem se habet, cujus est mutare quod fecerat; per quem modum dicitur et metaphorice irasci, in quantum puniendo facit irascentis effectum.

Digitized by Google

CHAPITRE XCVII.

Comment les dispositions de la divine Providence ont une raison.

On peut voir clairement, par tout ce que nous avons dit, que la divine Providence ne dispense rien sans raison. En effet :

Nous avons prouvé que, par sa Providence, Dieu fait rapporter toutes choses à sa bonté, comme à leur fin (ch. 91); non que sa bonté s'accroisse de tout ce qui est produit, mais afin d'en exprimer autant que possible la ressemblance dans les êtres. Mais parce que toute substance créée est nécessairement inférieure en perfection à la bonté divine, pour que la ressemblance de cette bonté pût se communiquer plus parfaitement aux créatures, il fallait qu'elles fussent diversifiées, de telle sorte que ce que l'une d'entre elles était incapable de représenter complétement, diverses créatures le représentassent plus parfaitement de différentes manières; de même que l'homme voyant qu'une seule parole ne suffit pas à exprimer sa pensée, multiplie les termes en les variant, pour énoncer par des signes divers les conceptions de son intelligence. C'est même quelque chose de très propre à nous faire comprendre l'éminence de la perfection divine, que la bonté absolue, qui est en Dieu une et simple, ne puisse se trouver dans les créatures qu'en des manières différentes et dans des sujets variés. Or, les êtres se diversifient par les formes différentes qui déterminent leurs espèces. Donc la raison de cette différence dans les formes se tire de la fin.

CAPUT XCVII.

Quomodo divinæ Providentiæ dispositio habeat rationem.

Ex his autem quæ præmissa sunt manifeste videri potest quod ea quæ sunt per divinam Providentiam dispensata sequuntur aliquam rationem.

Ostensum est enim (c. 91) quod Deus per suam Providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem, sicut in finem; non autem hoc modo quod aliquid divinæ bonitati per ea quæ fiunt accrescat, sed ut similitudo suæ bonitatis, in quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinæ bonitatis deficere necesse est, ad hoc ut perfectius divinæ bonitatis similitudo rebus communicaretur oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo representari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repræsentaretur; nam et homo, quum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suæ mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinæ perfectionis eminentia considerari potest quod perfecta bonitas, quæ in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversæ sunt quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

Digitized by Google

De la différence des formes découle la raison de l'ordre établi parmi les êtres. En effet, puisque la forme est le principe qui donne l'existence à la chose, et qu'une chose, par là même qu'elle existe, porte la ressemblance de Dieu, qui est lui-même son être simple (liv. I, ch. 22), la forme n'est nécessairement que la ressemblance divine communiquée aux créatures; aussi Aristote s'exprime exactement en disant que la forme est « quelque chose de divin et un bien désirable » (1). Or, la ressemblance comparée à un type unique et simple ne peut se diversifier que parce qu'elle se rapproche ou s'éloigne plus ou moins de ce type; et un être est d'autant plus parfait qu'il est plus près de la ressemblance divine. Par conséquent, la différence des formes consiste uniquement en ce que l'une est plus parfaite que l'autre. C'est pour cette raison qu'Aristote assimile les définitions qui servent à énoncer la nature et la forme des choses aux nombres, dont l'espèce varie quand on y ajoute ou qu'on en retranche une unité (2); voulant par là nous donner à entendre que la diversité des formes suppose divers degrés de perfection. — Ceci devient évident, si l'on examine les natures des

(1) Materies permanens una cum forma causa est eorum quæ fiunt, perinde ac mater. At contrarietatis altera pars nec esse omnino persæpe ei videbitur qui mente ipsius maleficium intuetur. Nam quum sit quoddam divinum, et bonum, ac appetibile, alterum ipsi contrarium esse dicimus; alterum quod suapte natura affectat atque appetit ipsum. Illis autem evenit ut contrarium interitum appetat suum; et tamen fieri nequit ut aut forma seipsam appetat (quippe quum non indigeat sui), aut contrarium, quum contraria mutuo seipsa corrumpant. Sed hoc est materia, perinde appetens illud atque turpe appetat pulchrum (Arist., *Phys.*, I, c. 9).

(2) Aliquid de aliquo significat ratio definitiva; et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantiæ numeri sunt, ita sunt, et non, quemadmodum quidam dicunt, unitatum. Nam et definitio numerus quidam est; divisibilis etenim, et in indivisibilia; non enim infinitæ rationes; numerus vero tale quid est. Ut quemadmodum de numero ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur, ita nec definitio, nec ipsum quid erat esse erit amplius, ablato aliquo, aut addito (Arist., *Metaphys.*, VIII, c. 3).

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Quum enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quælibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex (l. I, c. 22), necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles (Physic., I, c. 9), de forma loquens, dicit quod « est divinum quoddam et appetibile ». Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est; unde in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia propter quod Aristoteles (Metaphys., VIII, c. 3) diffinitiones, per quas naturæ rerum et formæ signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. — Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum di-

Digitized by Google

êtres. En apportant à cet examen l'attention convenable, on voit que leur diversité est graduée. Au-dessus des corps inanimés nous trouvons les plantes; au-dessus des plantes sont les animaux sans raison, et ceux-ci ont au-dessus d'eux les substances intelligentes. Dans chacune de ces séries, il y a encore diversité, parce que certains êtres sont plus parfaits que d'autres, en tant que les premiers d'un genre inférieur paraissent toucher le genre plus élevé, et réciproquement : ainsi, les animaux privés de mouvement ressemblent aux plantes. C'est ce qui fait dire à saint Denys que « la divine sagesse unit les derniers des « êtres supérieurs aux premiers des êtres inférieurs » (3). Par où l'on voit que la diversité des êtres exige que tous ne soient pas égaux, mais qu'ils soient soumis à un ordre et graduellement disposés.

De la diversité des formes, d'après lesquelles les espèces des êtres se diversifient, découle la différence des opérations. En effet, tout agent

(3) Est agnoscenda (divina Sapientia) quoniam ipsa, secundum Scripturam, est omnium effectrix, quæque semper *erat cuncta componens* (*Prov.*, VIII, 30), et indissolubilis rerum omnium connexionis ordinisque causa, semperque fines præcedentium cum principiis sequentium connectit, unicamque totius universi concordiam et consonantiam concinnat (S. Dionys., *De div. nom.*, c. 7).

Comme l'observe saint Thomas, si l'on remonte graduellement des effets les plus vils à la première de toutes les causes, on remarque qu'il n'y a jamais de transition brusque d'un genre à l'autre. Toute substance est esprit ou matière; simple, organique ou non organisée. Dieu est la première et la plus élevée de toutes les intelligences; il vit de sa vie propre. Après lui viennent de purs esprits, qui lui sont inférieurs. La vie qu'ils ont reçue de lui est tout intellectuelle ; mais ils en jouissent par participation et à des degrés divers, qui correspondent à la place qu'ils occupent dans la hiérarchie céleste. L'âme humaine vient au dernier degré des intelligences ; elle est unie à un corps uniquement composé de matière, et cette union constitue l'essence de l'homme. Les autres animaux paraissent avoir aussi des âmes ; mais elles sont purement sensitives : chez eux l'intelligence est remplacée par l'instinct. Un reste de vie se remarque dans les plantes ; mais ce n'est qu'une vie végétative, et le polype, et généralement tous les zoophytes, qui, par leur nature, tiennent ensemble de l'animal et de la plante, sont placés sur les confins des deux règnes, comme le trait d'union qui rattache ces deux genres; de même que l'homme est le trait d'union de l'esprit et de la matière, et le singe, en qui l'instinct est le plus développé, celui de l'animal raisonnable et de l'animal sans raison. Certaines plantes marines semblent tenir le milieu entre les végétaux et les plantes inorganiques. Parmi ces derniers, les uns ont une sorte d'activité, comme tous les dissolvants, et les autres sont complétement inertes, c'est-à-dire privés de l'apparence même de la vie.— Si l'on voulait pousser plus loin cet examen, on verrait que ces transitions, souvent peu sensibles entre les divers genres, se retrouvent également entre les espèces qui les divisent.

versitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super hæc intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quædam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quæ sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius (de Divin. nomin., c. 7) ait quod « divina Sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. » Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia æqualia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia; quum

Digitized by Google

agit selon qu'il est en acte ; — car les êtres en puissance, en tant que tels, sont privés d'activité, — et il est un être en acte en vertu de sa forme. Par conséquent, son opération doit découler de sa forme. Donc là où les formes sont diverses, diverses opérations y correspondent. Et parce que chacun des êtres atteint sa fin propre au moyen de l'action qui lui est propre, il est nécessaire que les fins propres des êtres se diversifient, bien qu'ils aient tous la même fin dernière.

De la diversité des formes découlent diverses aptitudes de la matière pour les choses. En effet, puisqu'il y a diversité dans les formes, en tant que les unes sont plus parfaites que les autres, certaines d'entre elles sont tellement parfaites qu'elles subsistent par elles-mêmes et parfaitement, sans avoir besoin que la matière les reçoive ; d'autres ne peuvent subsister parfaitement par elles-mêmes, mais la matière leur est nécessaire comme fondement ; en sorte que cette chose subsistante n'est ni la forme seule, ni seulement la matière, qui n'est pas par elle-même un être en acte, mais un composé des deux. Or, la matière et la forme ne pourraient pas se réunir pour constituer un tout ; s'il n'y avait pas entre elles quelque proportion. Si elles doivent être proportionnées, des matières diverses correspondent nécessairement aux diverses formes. De là vient que telle forme demande une matière simple et telle autre une matière composée ; et, à raison des formes diverses, la composition des parties doit varier, pour être en rapport avec l'espèce de la forme et son opération.

De la diversité des aptitudes, relativement à la matière, découle la diversité des agents et du sujet de l'action. En effet, puisque tout

enim unumquodque agat secundum quod est actu ; quæ enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi, inveniuntur actionis expertia, — est autem unumquodque ens actu per formam, oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo quod, si sint diversæ formæ, habeant diversas operationes. Quia vero per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiæ ad res. Quum enim formæ diversæ sint secundum quod quædam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquæ in tantum perfectæ quod sunt per se subsistentes et perfecte, ad nihil indigentes materiæ fulcimento ; quædam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum nec materia tantum, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversæ materiæ respondeant. Unde fit ut quædam formæ requirant materiam simplicem, quædam vero materiam compositam ; et, secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formæ et operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Quum enim agat unumquodque

Digitized by Google

agent agit à raison de sa forme et que rien ne souffre l'action et n'est mû qu'à raison de la matière, les êtres qui ont des formes plus parfaites et moins matérielles doivent agir sur les plus matériels, dont les formes sont moins parfaites.

De la diversité des formes, des matières et des agents découle la diversité des propriétés et des accidents. En effet, comme la substance est la cause de l'accident, de même que le parfait est la cause de l'imparfait, il faut que divers accidents propres résultent des divers principes substantiels.

De plus, parce que les impressions qu'exercent les agents divers se diversifient dans leurs sujets, les accidents doivent se diversifier en raison des divers agents qui les produisent.

On voit donc clairement par là que la divine essence n'agit pas sans raison, en traitant diversement la création, quant aux accidents, aux passions qui les affectent et aux lieux où elle les place.

Aussi la Sainte-Écriture attribue à la sagesse et à la prudence divines la production et le gouvernement des êtres, dans ces passages : *Le Seigneur a fondé la terre par sa sagesse, il a affermi les cieux par sa prudence. C'est par sa sagesse que les eaux sont sorties des abîmes et que les nuées se condensent en rosée* (Prov., III, 19 et 20). Il est dit de la sagesse de Dieu qu'*elle atteint d'une extrémité à l'autre avec force, et dispose tout avec douceur* (Sag., VIII, 1); et encore : Seigneur, *vous avez tout disposé avec mesure, nombre et poids* (*ibid.*, XI, 21). Par la mesure il faut entendre la quantité ou bien le mode, c'est-à-dire le degré de perfection de chaque être; par le nombre, la diversité et la beauté des espèces résul-

ratione formæ, patiatur vero et moveatur ratione materiæ, oportet quod illa quorum formæ sunt perfectiores et minus materiales agant in illa quæ sunt magis materialia et quorum formæ sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Quum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur.

Rursus, quum ex diversis agentibus sint diversæ impressiones in patientibus, oportet quod, secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quæ ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis quod, quum per divinam essentiam rebus creatis diversa accidentia et passiones et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit.

Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiæ et prudentiæ divinæ attribuit; dicitur enim : *Dominus sapientia fundavit terram; stabilivit cœlos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt* (*Proverb.*, III, 19 et 20); et dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (*Sap.*, VIII, 1); et dicitur : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*, Domine (*Ibid.*, XI, 21); ut, per mensuram, quantitatem sive modum aut gradum perfectionis uniuscujusque rei intelligamus; per numerum vero, diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero, inclinationes diver-

Digitized by Google

tant des divers degrés de perfection; et par le poids, les diverses inclinations des êtres vers les fins et les opérations qui sont dans leur nature, et aussi vers leurs agents, leurs sujets et leurs accidents propres; inclinations qui découlent de la distinction des espèces.

Nous avons dit qu'à la tête de cet ordre qui vient d'être indiqué, et dans lequel nous voyons la raison de la divine Providence, est la divine bonté, en sa qualité de fin dernière, qui est le premier principe d'action : vient ensuite le nombre des êtres, et, pour le constituer, il est nécessaire qu'il y ait divers degrés dans les formes et les matières, les agents et les sujets, les actions et les accidents. De même donc que la raison première de la Providence divine est la bonté de Dieu, ainsi le nombre est la première raison des créatures, et tout le reste semble disposé en vue de l'établir et de le conserver. En entendant ainsi les choses, Boëce a donc pu dire que « tous les êtres qui sont l'œuvre de « la nature primitive paraissent formés d'après la raison des nombres » (*Arith.*, liv. I, ch. 2).

Nous devons considérer que la raison pratique et la raison spéculative (4) se ressemblent et diffèrent en partie. Elles ont cela de commun, que de même que la raison spéculative part d'un principe déterminé, et arrive par quelques vérités intermédiaires à la conclusion voulue, la raison pratique part également d'un principe certain et arrive par quelques moyens à l'opération ou au résultat qui est dans son intention. Mais dans l'ordre spéculatif le principe est la forme et l'essence, au lieu que, dans l'ordre pratique, c'est la fin qui est tantôt une

(4) Ces expressions désignent un double travail de l'intelligence, qui tantôt médite en vue de préparer une action, et tantôt reste dans l'ordre des idées.

sas ad proprios fines et operationes, et ad propria agentia et patientia et accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum.

In prædicto autem ordine, secundum quem ratio divinæ Providentiæ attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; deinde vero, rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinæ Providentiæ simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cujus conservationem et constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter a Boetio dictum, in principio suæ Arithmeticæ (c. 2), quod « omnia quæcumque a primæva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata. »

Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et *quod quid est;* in operativis vero, finis, quod [*potius*, qui] quandoque est forma, quandoque ali-

Digitized by Google

forme et tantôt une autre chose. Dans les choses spéculatives le principe doit toujours être nécessaire, et dans les choses pratiques il est quelquefois nécessaire et quelquefois il ne l'est pas. Ainsi, il est nécessaire que l'homme veuille le bonheur comme sa fin, mais il n'est point nécessaire qu'il ait la volonté de construire une maison. Pareillement, dans la démonstration, les conclusions découlent nécessairement des prémisses, et cela n'a pas toujours lieu dans la pratique, mais seulement dans les cas où on ne peut atteindre à la fin qu'en usant de tel moyen. Par exemple, celui qui se prépare à construire une maison est dans la nécessité de se pourvoir de bois, mais s'il choisit le bois de sapin, cela dépend absolument de sa volonté, sans entrer dans la raison constitutive de la maison qu'il veut élever. — Ainsi donc, Dieu aime nécessairement sa bonté, mais il ne suit pas nécessairement de là que cette bonté doive être représentée par les créatures, puisqu'elle est parfaite sans cela. Donc, si les créatures sont appelées à exister, bien qu'elles aient leur origine dans la raison de la bonté divine, leur production n'en dépend pas moins absolument de la volonté de Dieu. Or, supposé que Dieu veuille communiquer sa bonté aux créatures, autant que possible, par un mode de ressemblance, c'est une raison pour que les créatures soient diversifiées; mais il n'est point nécessaire pour cela qu'elles reçoivent tel ou tel degré de perfection, ou bien que le nombre en soit fixé. Si la volonté divine a résolu de fixer le nombre des êtres et d'accorder à chacun tel degré de perfection, c'est une raison pour que la forme et la matière de chacun soient déterminées : on voit que la même règle s'applique à tout le reste.

quid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem, quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter, in demonstrativis, semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti ædificare domum quod quærat ligna; sed quod quærat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus ædificandæ. — Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed ex hoc non necessario sequitur quod per creaturas repræsentetur, quum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione divinæ bonitatis originem habeant, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturæ diversæ; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in omnibus patet.

Digitized by Google

Manifestement donc la Providence divine dispense toutes choses d'après une certaine raison; et, cependant, cette raison est subordonnée à cette hypothèse, que Dieu a la volonté de les produire.

Ces observations détruisent deux erreurs : La première fait tout dériver d'une volonté absolue, sans aucune raison. C'est, d'après le rabbin Moïse [Maimonide], l'erreur des docteurs mahométans. Selon eux le feu serait indifférent à produire la chaleur ou le froid, si Dieu n'avait voulu lui donner la propriété qu'il possède. La seconde erreur que nous réfutons consiste à affirmer que l'ordre des causes vient de la divine Providence en vertu d'une nécessité. Ce que nous avons dit fait ressortir la fausseté de ces deux erreurs.

Quelques passages de la Sainte-Écriture semblent attribuer toutes choses d'une manière absolue à la volonté de Dieu. Cependant, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, ces textes n'ont pas pour but d'ôter toute raison de l'ordre établi par la Providence, mais de nous montrer que la volonté de Dieu est le premier principe de tous les êtres. Tels sont ceux-ci : *Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu* (Ps. CXXXIV, 6); *Qui peut lui dire : Pourquoi faites-vous ainsi cette chose* (Job, IX, 12)? *Qui donc résiste à sa volonté* (Rom., IX, 19)? Si Augustin dit aussi : « La santé « et la maladie, les récompenses et les châtiments, les grâces et les « bienfaits n'ont d'autre cause que la volonté de Dieu (5). » Ainsi donc,

(5) Constituamus ergo omnino talem sapientem, cujus anima rationalis jam sit particeps incommutabilis æternæque veritatis, quam de omnibus actionibus suis consulat, nec aliquid omnino faciat quod non in ea cognoverit esse faciendum, ut ei subditus, eique obtemperans recte faciat. Iste, si consulta summa ratione divinæ justitiæ, quam in secreto audiret aure cordis sui, eaque sibi jubente, in aliquo officio misericordiæ corpus labore fatigaret, ægritudinemque contraheret, consultisque medicis ab alio diceretur causam morbi esse corporis siccitatem, ab alio autem humoris immoderationem; unus eorum veram causam diceret, alter erraret, uterque tamen de proximis causis, id est, corpo-

Manifestum igitur fit quod divina Providentia secundum rationem quamdam res dispensat; et tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinæ.

Sic igitur per præmissa duplex error excluditur : eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione, qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit, secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult; excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina Providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

Sunt autem quædam verba sacræ Scripturæ quæ videntur omnia simplici voluntati Dei attribuere; quæ non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a Providentiæ dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut jam dictum est; sicut illud : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit* (Psalm. CXXXIV, 6); et : *Quis dicere ei potest : Cur ita facis* (Job, IX, 12)? et : *Voluntati enim ejus quis resistit* (Rom., IX, 19)? Et Augustinus dicit : « Nonnisi Dei voluntas causa prima sani- « tatis et ægritudinis, præmiorum atque « pœnarum, gratiarum atque retributio- « num » (*De Trinit.*, l. III, c. 4). Sic ergo, quum quæritur *propter quid* de aliquo effectu

Digitized by Google

quand on demande *pourquoi* tel effet naturel a été produit, nous pouvons en indiquer la raison dans quelque cause prochaine, pourvu toutefois que nous rapportions tout à la volonté de Dieu, comme à la première cause. Par exemple, si l'on demande pourquoi le bois s'échauffe en présence du feu, on répond que l'action d'échauffer est naturelle au feu; et cela parce que le calorique est son accident propre, ce qui vient de sa forme propre; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à la divine volonté. Si donc on répond à celui qui s'enquiert pourquoi le bois s'est échauffé : C'est que Dieu l'a voulu, cette réponse est exacte, supposé que l'on entende ramener l'effet à sa première cause; mais non si l'on a l'intention d'exclure toutes les autres causes.

ralibus pronuntiaret. At si illius sicc.tatis causa quæreretur, et inveniretur voluntarius labor, jam ventum esset ad superiorem causam, quæ ab anima proficisceretur ad afficiendum corpus quod regit; sed nec ipsa prima esset; illa enim procul dubio superior erat in ipsa incommutabili Sapientia, cui hominis sapientis anima in charitate serviens, et ineffabiliter jubenti obediens, voluntarium laborem susceperat. Ita non nisi Dei voluntas causa prima illius ægritudinis veracissime reperiretur... Num alia esset istorum omnium visibilium et mutabilium factorum causa, nisi illa invisibilis et incommutabilis voluntas Dei per animam justam, sicut sedem Sapientiæ, cunctis utens, et malis et irrationalibus animis, et postremo corporibus?... Dei voluntas, *qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem flagrantem* (*Ps.* CIII, 4), in spiritibus summa pace atque amicitia copulatis et in unam voluntatem quodam spirituali charitatis igne conflatis, tanquam in excelsa et sancta et secreta sede præsidens, velut in domo sua et in templo suo, inde se, quibusdam ordinatissimis creaturæ motibus, primo spiritualibus deinde corporalibus, per cuncta diffundit, et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiæ suæ, sive incorporeis sive corporeis rebus, sive rationalibus sive irrationalibus spiritibus; sive bonis per ejus gratiam, sive malis per propriam voluntatem..... Ac per hoc voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum. Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi Imperatoris aut jubeatur, aut permittatur, secundum ineffabilem justitiam præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum, in ista totius creaturæ amplissima quadam immensaque republica (S. Aug., *De Trinitate*, III, c. 3 et 4).

naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem divinam; sicut, si quæratur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem consequitur propriam formam ejus; et sic inde quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quærenti quare lignum calefactum est : quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quæstionem in primam causam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

Digitized by Google

CHAPITRE XCVIII.

Comment Dieu peut ou ne peut pas agir en dehors de l'ordre de sa Providence.

Il ressort de tout ce qui précède qu'on peut distinguer deux ordres dans le monde : l'un dépend de la cause première de tous les êtres; c'est pourquoi il embrasse tout; l'autre est particulier, il dépend d'une cause créée et renferme les choses qui relèvent de cette cause. Il y a une multitude d'ordres particuliers en raison de la diversité des causes que l'on remarque dans les créatures; et cependant ils sont subordonnés l'un à l'autre, de la même manière que les causes. Il faut donc que tous les ordres particuliers, qui existent parmi les êtres en tant qu'ils dépendent de la première cause, soient subordonnés à cet ordre universel et en dérivent. Nous avons un exemple de ceci dans la société civile : tous ceux qui composent une maison sont respectivement coordonnés par un seul chef de la famille, en tant qu'ils lui sont soumis; ce chef de famille et tous les autres qui habitent la ville même sont coordonnés entre eux et avec celui qui gouverne la ville, et ce dernier, comme tous les autres qui sont dans le royaume, se rattache au roi par un certain ordre.

Nous pouvons considérer sous un double rapport l'ordre universel, selon lequel la divine Providence a tout disposé, savoir quant aux choses soumises à cet ordre et quant à la raison de l'ordre qui découle de son principe. Nous avons prouvé que les choses mêmes que Dieu a soumises à cet ordre viennent de lui et qu'il n'agit pas en vertu d'une

CAPUT XCVIII.

Quomodo Deus possit aut non possit facere præter ordinem suæ Providentiæ.

Ex præmissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio : quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet et continet illa quæ causæ illi subduntur; et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quæ inter creaturas inveniuntur, unus tamen eorum sub altero continetur, sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent. Hujusmodi exemplum in politicis considerari potest; nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur; rursus autem, tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suæ civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina Providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quæ subduntur ordini et quantum ad ordinis rationem quæ ex

Digitized by Google

nécessité de sa nature ou de toute autre nécessité, mais qu'il se détermine absolument par sa volonté, surtout lorsqu'il s'agit de la constitution première des êtres (liv. II, ch. 23). Par conséquent, Dieu peut faire certaines choses en dehors de celles qui sont comprises dans l'ordre de la divine Providence, et sa puissance n'est pas limitée à tels ou tels effets. — En envisageant ce même ordre quant à la raison qui découle de son principe, on voit que Dieu ne peut rien faire en dehors de lui. Nous avons constaté, en effet, que cet ordre procède de la science et de la volonté de Dieu, qui ordonne tous les êtres en vue de sa bonté, comme étant leur fin (ch. 97). Or, il est impossible que Dieu fasse une chose qu'il n'a pas voulue, puisque les créatures ne procèdent pas de lui en vertu d'une loi naturelle, mais en vertu de sa volonté (liv. II, ch. 23). Il ne saurait non plus faire une chose qui n'est pas comprise dans sa science, puisque sa volonté ne peut avoir d'autre objet que ce qu'il connaît. Il répugne encore qu'il produise parmi les créatures quelque effet qui ne se rapporte pas à sa bonté, comme à sa fin, puisque sa bonté est l'objet propre de sa volonté. Pareillement, Dieu étant immuable, il ne peut arriver qu'il veuille ce qu'auparavant il ne voulait pas, ou bien qu'il commence à savoir une chose nouvelle ou à la disposer en vue de sa bonté. Donc, Dieu ne peut rien faire qui ne rentre dans l'ordre de sa Providence, pas plus qu'il ne peut produire un effet indépendant de son opération. Cependant, si l'on considère absolument sa puissance, Dieu peut produire d'autres effets que ceux qui sont subordonnés à sa Providence ou à son opération; mais [en réalité] il ne peut rien faire qui n'ait été éternellement compris

principio ordinis dependet. Ostensum est autem (l. II, c. 23) quod res ipsæ quæ a Deo sub ordine ponuntur proveniunt ab ipso, non sicut ab agente per necessitatem naturæ vel cujuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod, præter ea quæ sub ordine divinæ Providentiæ cadunt, Deus aliqua facere potest; non autem est ejus virtus ad hæc vel illas res obligata. — Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic præter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut dictum est (c. 97), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem, sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum, quum creaturæ ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (l. II, c. 23). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod ejus scientia non comprehendatur, quum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum, sicut in finem, quum sua bonitas sit proprium objectum voluntatis Ipsius. Similiter autem, quum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit quod prius noluerit, aut aliquid de novo incipiat scire vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suæ Providentiæ cadat, sicut non potest aliquid facere quod ejus operationi non subdatur; potest tamen alia facere quam ea quæ subduntur ejus Providentiæ vel operationi, si

Digitized by Google

dans l'ordre de sa Providence, parce que tout changement est impossible en lui.

Plusieurs ne s'arrêtant pas à cette distinction sont tombés dans diverses erreurs. Quelques-uns ont voulu étendre l'immutabilité de l'ordre divin jusqu'aux choses qui en dépendent. Ils prétendaient que tous les êtres sont nécessairement ce qu'ils sont ; et certains en sont venus jusqu'à dire que Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, contrairement à cette parole : *Pensez-vous que je ne puisse pas prier mon Père et qu'il ne me donnerait pas aussitôt plus de douze légions d'Anges* (Matth., XXVI,53) ? D'autres, à l'opposé, transportèrent à la divine Providence elle-même la mobilité des choses qui relèvent de son gouvernement, pensant charnellement que la volonté de Dieu est variable comme celle de l'homme charnel. L'Ecriture dément ainsi cette doctrine : *Dieu n'est pas, comme l'homme, capable de mentir, ni, comme le fils de l'homme, sujet au changement* (Num., XXIII, 19).— Il en est encore qui ont nié la contingence de la divine Providence. Ceux-là ont contre eux ce passage : *Quel est celui qui a dit qu'une chose se fit, sans que le Seigneur l'eût ordonné* (Jérém., *Thren.*, III, 37)?

absoluto consideretur ejus potestas; sed nec potest facere aliqua quæ sub ordine Providentiæ ipsius ab æterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt, in tantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quæ facit ; contra quod est quod habetur : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum* (Matth., XXVI, 52)? Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quæ divinæ Providentiæ subjiciuntur in mutabilitatem divinæ Providentiæ transtulerunt, de eo carnaliter sentientes quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis ; contra quod dicitur : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur ; nec ut filius hominis, ut mutetur* (Num., XXIII, 19). — Alii vero contingentiam divinæ Providentiæ subtraxerunt, contra quos dicitur : *Quis est iste qui dixit ut fieret* aliquid, *Domino non jubente* (Jerem., *Thren.*, III, 37)?

Digitized by Google

CHAPITRE XCIX.

Dieu peut agir en dehors de l'ordre établi parmi les êtres, en produisant des effets qui n'ont pas de causes propres.

Il nous reste à prouver que Dieu peut agir en dehors de l'ordre de choses qu'il a lui-même déterminé. En effet :

1° Un ordre a été divinement institué afin que, par le moyen des êtres supérieurs, Dieu meuve les êtres inférieurs (ch. 77-82). Toutefois Dieu a le pouvoir d'agir en dehors de cet ordre, de manière à produire lui-même dans les êtres inférieurs quelque effet, sans le concours d'un agent supérieur. Il y a entre l'agent qui obéit à une nécessité naturelle et l'agent qui se détermine par sa volonté cette différence, que l'effet ne peut découler du premier que proportionné à sa puissance d'action. C'est pourquoi l'agent qui est doué de la puissance la plus étendue est incapable de produire immédiatement un effet restreint, mais celui qui résulte de son action est proportionné à sa puissance ; quelquefois la puissance de cet effet est moindre que celle de sa cause ; et ainsi en passant par plusieurs causes intermédiaires, un effet qui découle de la première cause arrive à être peu considérable. Il n'en est pas ainsi pour l'agent qui se détermine par sa volonté : il peut aussitôt, et sans intermédiaire, produire tout effet qui n'excède pas sa puissance ; par exemple l'artiste le plus expert est capable de faire le même ouvrage que l'ouvrier le moins habile. Or, Dieu agit par sa volonté, et non en vertu d'une nécessité naturelle (liv. II, ch. 23). Donc il peut réaliser immé-

CAPUT XCIX.

Quod Deus potest operari præter ordinem rebus inditum, producendo effectus absque causis propriis.

Restat autem ostendere quod præter ordinem ab ipso rebus inditum Deus agere possit.

1° Est enim ordo divinitus institutus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra (c. 77-82) dictum est. Potest autem Deus præter hunc ordinem facere ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturæ ab agente secundum voluntatem quia ab agente secundum necessitatem naturæ effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activæ ; unde agens quod est maximæ virtutis non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suæ virtuti proportionatum ; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa ; et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic ; nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem ; artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per

Digitized by Google

diatement et sans le secours des causes secondes les effets moindres que produisent les causes inférieures.

2° Nous avons vu qu'il y a entre la puissance divine et toutes les autres puissances d'action le même rapport qu'entre la puissance universelle et les puissances particulières (ch. 67 et suiv.). Or, la puissance active universelle peut se trouver déterminée à produire un effet particulier de deux manières : Premièrement, par une cause intermédiaire particulière : ainsi, la puissance active d'un astre est déterminée à produire l'effet de la génération humaine par la vertu particulière inhérente au sperme ; de même, dans le syllogisme, une mineure particulière est le moyen qui détermine la déduction d'une conclusion particulière de la proposition universelle qui la contient virtuellement. Secondement par l'intelligence qui saisit telle forme déterminée et la fait passer à l'état d'effet. Or, il a été démontré que l'intelligence de Dieu ne connaît pas seulement son essence, qui est comme la puissance active universelle, ni les seules causes premières et universelles, mais aussi toutes les causes particulières (ch. 76). Donc il peut produire immédiatement tous les effets que produisent les agents particuliers quels qu'ils soient.

3° Puisque les accidents d'un être découlent de ses principes substantiels, l'agent qui produit immédiatement la substance de la chose a nécessairement aussi la puissance de produire en elle tout ce qui découle de sa substance ; car le principe générateur qui applique la forme confère également toutes les propriétés et les mouvements qui en dérivent. Or, nous avons prouvé que lors de la constitution première des choses, Dieu a fait passer à l'existence immédiatement et

necessitatem naturæ, ut supra (l. II, c. 23) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque secundis causis.

2° Adhuc, Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta (c. 67 et seq.) patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter : uno modo, per causam mediam particularem, sicut virtus activa cœlestis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutem particularem quæ est in semine, sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad particularem conclusionem per assumptionem particularem ; alio modo, per intellectum, qui determinatam formam apprehendit et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suæ essentiæ, quæ est quasi universalis virtus activa, neque etiam tantum universalium et primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta (c. 76) patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

3° Amplius, Quum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit possit immediate circa ipsam rem operari quæcumque ad substantiam ejus consequuntur ; generans enim quod dat formam

Digitized by Google

par voie de création tous les êtres (liv. II, ch. 21). Donc il peut produire immédiatement chacun des êtres ou les mouvoir en vue de réaliser quelque effet, sans le concours de causes intermédiaires.

4° L'ordre passe dans les choses parce qu'il a été préconçu dans l'intelligence de Dieu; et nous voyons aussi que, dans les affaires humaines, le premier magistrat d'une ville impose à chaque citoyen l'ordre arrêté dans sa pensée. Or, la capacité de l'intelligence divine n'est pas nécessairement bornée à cet ordre qui existe présentement, en sorte qu'elle n'en puisse concevoir aucun autre, puisque notre intelligence a la faculté de se le représenter sous un aspect différent; car nous pouvons très bien imaginer que Dieu forme l'homme de la terre et sans sperme. Donc Dieu a la puissance de réaliser, indépendamment des causes inférieures, leurs effets propres.

5° Bien que l'ordre établi par la Providence parmi les êtres représente à sa manière la divine bonté, il ne la représente cependant pas parfaitement, puisque la bonté de la créature ne parvient pas à égaler la bonté de Dieu. On peut représenter encore d'une autre manière un type que ne reproduit pas parfaitement son imitation. Or, la fin que Dieu se propose en produisant les êtres est de représenter par eux sa bonté (ch. 20). Donc sa volonté n'est pas déterminée à adopter tel ordre de causes et d'effets, de manière à ce qu'il soit dans l'impossibilité de vouloir produire immédiatement et sans le concours des autres causes un effet dans les êtres inférieurs.

6° La création tout entière dépend plus étroitement de Dieu que le corps de l'homme de son âme; car l'âme est proportionnée au corps

dat omnes proprietates et motus consequentes Ostensum est autem supra (l. II, c. 21) quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate produxit in esse. Potest igitur immediate unamquamque rem producere sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

4° Item, Ordo rerum profluit in res secundum quod est præcogitatus in intellectu Ipsius; sicut videmus, in rebus humanis, quod princeps civitatis ordinem apud se præmeditatum cuilibet imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem de necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit, quum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possimus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem ex terra absque semine formet. Potest igitur Deus præter inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

5° Præterea, Licet ordo rebus inditus a Providentia divinam bonitatem suo modo repræsentet, non tamen ipsam repræsentat perfecte, quum non pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis divinæ. Quod autem non repræsentatur perfecte per aliquod exemplatum potest iterum, præter hoc, alio modo repræsentari. Repræsentatio autem divinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

6° Adhuc, Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit

Digitized by Google

comme étant sa forme, et Dieu est au-dessus de toute proportion avec sa créature. Or, quand l'âme se représente par l'imagination quelque chose qui l'affecte vivement, il en résulte quelquefois pour le corps une modification qui aboutit à la santé ou à la maladie, quoique les principes physiques qui sont naturellement aptes à produire dans le corps la santé ou la maladie restent inactifs. Donc, à plus forte raison, il peut résulter de la volonté divine dans les créatures un effet quelconque sans l'intervention des causes que la nature a disposées à produire cet effet.

7° Dans l'ordre de la nature, les vertus actives des éléments sont subordonnées aux vertus actives des astres. Or, il arrive quelquefois que la vertu d'un astre réalise les effets propres des vertus inhérentes aux éléments sans que ces derniers agissent : ainsi, le soleil échauffe indépendamment de l'action du feu. Donc la puissance divine est bien plus capable encore de produire les effets propres des causes créées sans leur concours.

Si l'on nous objecte que Dieu ayant déterminé l'ordre actuel des êtres, il ne peut faire sans changer lui-même rien qui sorte de l'ordre qu'il a établi, en produisant certains effets sans leurs causes propres, nous trouverons une réponse à cette difficulté dans la nature même des êtres.

L'ordre établi par Dieu dans le monde s'applique à ce qui arrive fréquemment, mais non partout, ou bien à ce qui se retrouve dans tous les cas; car beaucoup de causes naturelles produisent leurs effets de la même manière ordinairement, mais non toujours, et nous voyons que

subditum animæ ejus; nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturæ excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem, absque actione principiorum corporalium quæ sunt nata in corpore ægritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quæ natæ sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

7° Præterea, Secundum naturæ ordinem, virtutes activæ elementorum sub virtutibus activis corporum cœlestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus cœlestis efficit absque actione elementi, sicut patet quum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat quod, quum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut præter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura repelli potest.

Ordo enim inditus rebus a Deo secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper; multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut

Digitized by Google

quelquefois, bien que ce soit dans le plus petit nombre des cas, le résultat n'est plus le même, soit que la puissance nécessaire fasse défaut à l'agent, soit que la matière ne soit pas convenablement disposée, ou bien qu'un agent plus fort présente un obstacle, comme quand la nature donne six doigts à l'homme. Cependant il n'y a rien en cela qui détruise ou modifie l'ordre providentiel ; car c'est une disposition de la Providence que l'ordre naturel qu'elle a institué défaille quelquefois dans les choses qui ont lieu ordinairement. Si donc une puissance créée peut changer l'ordre naturel en substituant à ce qui arrive ordinairement ce qui n'arrive que rarement, sans changer la divine Providence, à plus forte raison, la puissance de Dieu peut quelquefois, sans préjudicier à sa Providence, agir en dehors de l'ordre qu'il a introduit dans les choses de la nature. Il le fait même de temps en temps pour manifester sa puissance; et, en effet, le meilleur moyen de montrer que la nature entière est soumise à la volonté divine, c'est que dans certaines circonstances Dieu fasse quelque chose qui sorte de l'ordre naturel ; car par là il est évident que l'ordre des êtres procède de Dieu, non par suite d'une nécessité de sa nature, mais en vertu de sa libre volonté.

Cette raison, que Dieu fait certaines choses dans la nature pour se manifester à l'esprit de l'homme, ne doit point paraître futile, puisque nous avons prouvé que toutes les créatures corporelles sont ordonnées en vue de la nature intelligente, comme étant leur fin (ch. 17). Or, il a été démontré que la nature intelligente a pour fin de connaître Dieu (ch. 25). Il n'est donc point étonnant que quelque changement sur-

semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis vel propter materiæ indispositionem vel propter aliquid fortius agens, sicut quum natura in homine generat digitum sextum. Non tamen propter hoc deficit aut mutatur Providentiæ ordo ; nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quæ sunt frequenter quandoque deficiat, Providentiæ subest divinæ. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione Providentiæ divinæ, multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine Providentiæ suæ præjudicio, præter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suæ virtutis manifestationem facit interdum ; nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinæ subjecta est voluntati quam ex hoc quod quandoque Ipse præter ordinem naturæ aliquid operatur; ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit a Deo, non per necessitatem naturæ, sed per liberam voluntatem.

Nec debet hæc ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod Deus se mentibus hominum manifestet, quum supra (c. 17) ostensum sit quod omnes creaturæ corporales ad naturam intellectualem ordinantur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturæ finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum (c. 25). Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturæ præbendam, sit aliqua mutatio in natura corporali.

Digitized by Google

vienne dans la nature corporelle pour donner à la nature intelligente la connaissance de Dieu (1).

CHAPITRE C.

Ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel n'est point contraire à la nature.

Nous devons observer toutefois que, quoique Dieu agisse quelquefois en dehors de l'ordre établi parmi les êtres, il ne fait cependant rien de contraire à la nature. En effet :

1° Puisque Dieu est un acte pur et que tous les autres êtres sont mélangés de puissance, il doit y avoir entre Dieu et toute créature le même rapport qu'entre le moteur et le mobile, qu'entre le principe actif et l'être en puissance. Or, quand l'agent produit quelque impression dans un être qui, selon l'ordre naturel, est en puissance relativement à lui, son action ne contrarie pas absolument la nature, bien que quelquefois elle soit contraire à telle forme particulière qu'elle détruit; car la production du feu et la destruction de l'air sous l'action du feu sont toutes les deux naturelles. Donc rien de ce que Dieu fait dans les créatures n'est contraire à la nature, lors même que cela paraît opposé à l'ordre propre à certaine nature.

2° Dès lors que Dieu est le premier agent (liv. I, ch. 13; liv. II, ch. 6), tous ceux qui viennent après lui sont comme ses instruments. Or, les

(1) Revelatur enim ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent; quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas: ita ut sint inexcusabiles (*Rom.*, I, 18-20).

CAPUT C.

Quod ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit non sunt contra naturam.

Considerandum tamen videtur quod, licet Deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

1° Quum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia, secundum ordinem naturalem, respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per actionem hujusmodi; quum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicujus naturæ.

2° Adhuc, Quum Deus sit primum agens, ut supra (l. I, c. 13; l. II, c. 6) ostensum

Digitized by Google

instruments sont destinés à servir à l'action de l'agent principal, tandis qu'il leur imprime le mouvement; par conséquent, la matière et la forme de l'instrument doivent être telles que l'exige l'action que l'agent principal a en vue; et, pour cette raison, il n'est point contraire, mais bien plutôt conforme à la nature de l'instrument d'être mû par l'agent principal. Donc il n'est pas non plus contre nature que Dieu meuve les créatures de quelque manière que ce soit; car leur destination est de servir à exécuter ses volontés.

3° Même lorsque les agents sont matériels les mouvements qui résultent dans les corps inférieurs de l'impression des corps supérieurs ne sont ni violents, ni contre nature, quoiqu'ils ne paraissent pas en rapport avec les mouvements qui sont naturels aux corps inférieurs à raison de telle propriété inhérente à leur forme : nous ne considérons pas, en effet, comme forcé le flux et le reflux de la mer, parce qu'il provient de l'influence d'un astre, quoique la tendance naturelle de l'eau l'entraîne dans une seule direction, c'est-à-dire vers le centre [de gravité]. A plus forte raison donc, on ne doit regarder comme forcé ou contre nature rien de ce que Dieu opère dans n'importe quelle créature.

4° Dieu, en sa qualité de premier être, qui est la cause universelle de l'existence, est la mesure première de l'essence et de la nature de tous les êtres. Or, puisqu'on juge d'après la mesure chacune des choses auxquelles on l'applique, nous devons considérer comme étant naturel à chaque être tout ce qui le rend conforme à sa mesure (1). Donc, tout ce que Dieu met dans un être lui est naturel. Donc, lors même

(1) C'est-à-dire à son type.

est, omnia quæ sunt post ipsum sunt quasi quædam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso; unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens; et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam quum res creatæ moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutæ sunt ut ei deserviant.

3° Præterea, In agentibus etiam corporalibus, hoc videtur quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ; non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, quum sit ex impressione cœlestis corporis, licet naturalis motus aquæ sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis, quidquid a Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum neque contra naturam.

4° Item, Prima mensura essentiæ et naturæ cujuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Quum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc naturale dici unicuique rei quod a Deo ei inditum est;

Digitized by Google

que Dieu agit d'une manière insolite sur cet être, il ne contrarie point la nature.

5° Toutes les créatures sont pour Dieu ce que sont pour un ouvrier les produits de son art (liv. II, ch. 24) ; d'où il suit que la nature tout entière est en quelque sorte le produit de l'art divin. Or, la raison constitutive de l'ouvrage ne s'oppose nullement à ce que l'ouvrier y introduise quelque changement, même après lui avoir donné sa forme première. Donc Dieu n'est pas en opposition avec la nature quand il agit dans les êtres qui la composent autrement que le comporte le cours ordinaire des lois naturelles.

C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Dieu qui a créé et constitué « toutes les natures ne fait rien de contraire à la nature ; car une chose « est naturelle à un être, si elle a pour auteur celui de qui procèd « tout mouvement, tout nombre et tout ordre dans la nature » (2).

CHAPITRE CI.

Des miracles.

L'usage a fait appeler *miracles* les faits divins qui se produisent quelquefois en dehors de l'ordre général établi dans le monde, parce que

(2) Quid sit secundum naturam, quid contra naturam, homines qui sicut vos errant nosse non possunt. Dici autem humano more contra naturam esse quod est contra naturæ usum mortalibus notum, nec nos negamus ; sicut illud est quod Apostolus ait : *Si tu ex naturali incisus oleastro, et contra naturam insertus es in bonam olivam* (Rom., XI, 24), id esse *contra naturam* dixit, quod est contra consuetudinem naturæ quam notitia humana comprehendit, ut olester insertus in olea, non oleastri baccas, sed olivæ pinguedinem ferat. Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit ; id enim erit cuique rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturæ (*Contra Faustum Manich.*, l. XXVI, c. 3).

ergo etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

5° Amplius, Omnes creaturæ comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, sicut ex præmissis (l. II, c. 24) patet ; unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinæ artis. Non est autem contra rationem artificii si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quam consuetus cursus naturæ habet.

Hinc est quod Augustinus dicit : « Deus « creator et conditor omnium naturarum « nihil contra naturam facit ; id enim erit « cuique rei naturale quod ille fecerit, a « quo est omnis motus, numerus, ordo na- « turæ » (*Contra Faustum Manich.*, l. XXVI, c. 3).

CAPUT CI.

De miraculis.

Hæc autem quæ præter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus

Digitized by Google

nous admirons les effets dont la cause nous est inconnue. Comme il est des cas où quelques-uns connaissent une cause que d'autres ignorent, il en résulte que quand plusieurs considèrent ensemble le même effet, ceux-ci éprouvent une admiration que ne partagent pas ceux-là : ainsi, un astronome voyant arriver une éclipse de soleil n'en est point étonné, parce qu'il en connaît la cause; mais un homme étranger à cette science doit être dans l'étonnement, à la vue de ce phénomène, dont il ignore la cause. Une même chose est donc merveilleuse pour celui-ci et non pas pour celui-là. Donc il n'y a de fait absolument miraculeux que celui dont la cause est absolument cachée; et le mot *miracle* signifie une chose capable d'exciter l'admiration par elle-même et non pas seulement relativement à tel ou tel. Or, Dieu est une cause absolument cachée pour tous les hommes; car nous avons vu que durant la vie présente, nul ne peut saisir son essence par l'intelligence (ch. 47). Donc on ne doit considérer comme étant rigoureusement des miracles que les faits divins qui ont lieu en dehors de l'ordre observé communément parmi les êtres.

Ces miracles sont de divers degrés et d'ordres différents.

Dans les miracles du premier degré, Dieu fait des choses que la nature ne peut faire en aucun cas : par exemple, que deux corps occupent un même lieu; que le soleil rétrograde ou s'arrête; que la mer se divise pour offrir un passage. Ces faits se classent aussi dans un certain ordre, car plus les œuvres de Dieu ont d'importance et dépassent la puissance de la nature, plus le miracle est grand : ainsi, le miracle du soleil qui rétrograde est plus grand que celui de la mer qui se divise.

fiunt *miracula* dici solent; admiramur enim aliquid, quum, effectum videntes, causam ignoramus. Et, quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam incognita, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur et aliqui non mirantur; astrologus enim non miratur, videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem hujus scientiæ necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quantum ad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam; et hoc sonat nomen *miraculi*, ut scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc vel quoad illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Probatum est enim supra (c. 47) quod ejus essentiam nullus homo in statu hujus vitæ intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt quæ divinitus fiunt præter ordinem communiter servatum in rebus.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines.

Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul, et quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter præbeat. Et inter hæc etiam ordo attenditur; nam quanto majora sunt illa quæ Deus operatur et quanto magis sunt remota a facultate naturæ, tanto miraculum majus est; sicut majus est miracu-

Digitized by Google

Au second degré appartiennent les miracles dans lesquels Dieu fait ce que la nature peut faire, mais non en suivant le même ordre. C'est l'œuvre de la nature qu'un animal vive, voie et marche; mais qu'il vive après sa mort, qu'il voie après avoir été aveugle, qu'un boiteux marche postérieurement à son infirmité, c'est ce qui excède les forces de la nature, et Dieu le fait quelquefois miraculeusement. On gradue ces miracles suivant que chaque fait dépasse plus ou moins la puissance de la nature.

Les miracles sont du troisième degré quand Dieu fait ce qui résulte ordinairement d'une opération de la nature, mais sans que les principes naturels agissent; cela a lieu lorsque la puissance divine guérit une personne d'une fièvre dont la nature peut la guérir, et encore lorsqu'il pleut sans l'opération des principes de la nature.

CHAPITRE CII.

Dieu seul peut faire des miracles.

Ceci posé, il est facile de prouver que Dieu seul peut faire des miracles. En effet :

1° Un être qui est absolument assujetti à un ordre ne peut agir en dehors de cet ordre. Or, toute créature est assujettie à l'ordre que Dieu a établi dans le monde. Donc nulle créature ne peut s'élever au-dessus de cet ordre dans ses opérations; c'est-à-dire faire des miracles.

lum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturæ est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet; sed quod post mortem vivat, post cæcitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter hæc etiam miracula gradus attenditur secundum quod id quod fit magis est a facultate naturæ remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est quum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque naturæ principiis operantibus; sicut quum aliquis a febre curabili per naturam virtute divina curatur, et quum pluit sine operatione principiorum naturæ.

CAPUT CII.

Quod solus Deus potest miracula facere.

Ex præmissis autem ostendi potest quod solus Deus potest facere miracula.

1° Quod enim est sub ordine totaliter constitutum non potest præter ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari; quod est miracula facere.

Digitized by Google

2° Quand une puissance finie réalise son effet propre et détermi
ce n'est pas un miracle, quoique le résultat puisse paraître merve
leux à celui qui ne connaît pas toute l'étendue de cette puissan
ainsi, c'est une merveille pour les ignorants que l'aimant attire le fe
ou qu'un petit poisson arrête un navire (1). Or, toute puissance e
limitée, dans la créature, à un ou plusieurs effets déterminés. Do
le nom de miracle ne convient proprement à rien de ce qui se fait pa
la puissance d'une créature quelconque, bien qu'une autre créatur
qui ignore l'étendue de cette puissance considère cela comme un
merveille; mais tout ce que produit la puissance divine, qui est in-
compréhensible en elle-même, parce qu'elle est infinie, est un véri-
table miracle.

3° Toute créature a besoin pour agir d'un sujet sur lequel tomb
son action, et il n'appartient qu'à Dieu de faire quelque chose de rien
(liv. II, ch. 21). Or, l'agent qui a besoin d'un sujet pour agir ne peu
faire que les choses pour lesquelles ce sujet est en puissance, car l'agen
agit sur le sujet pour le faire passer de la puissance à l'acte. Ainsi
donc, si nulle créature ne peut créer, nulle ne peut non plus réalise
dans un être que ce qui entre dans la puissance passive de cet être.
Or, beaucoup de miracles résultent d'une action divine, lorsque Dieu,
par sa puissance, produit dans un être ce qui n'est pas dans sa puis-
sance passive; telles sont : la résurrection d'un mort, la marche rétro-

(1) Saint Thomas veut sans doute désigner ici la *rémore*, petit poisson de mer dont parle Pline, et auquel les anciens attribuaient la puissance d'arrêter les vaisseaux. Aristote en fait mention en ces termes : « Remoram errore nonnulli pedes habere prodiderunt; expes enim omnino est. Sed quoniam pinnas habet pedibus similes, hinc fit ut pedibus instare videatur. Pisciculus quidem hæc est, saxis assuetus, in cibos non admittendus, nomen (ἐχενηΐδα) a remorandis navibus adeptus, utilis ad judiciorum causas, et amatoria veneficia, ut aliqui volunt (Arist., *De hist. animal.*, II, c. 14).

2° Item, Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum, licet posset esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit; sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturæ potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos. Quidquid ergo virtute cujuscunque creaturæ fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturæ virtutem illius non comprehendenti : quod autem fit a virtute divina quæ, quum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

3° Amplius, Omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod in quod agat; solius autem Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est (l. II, c. 21). Nihil autem quod requirit in sua actione subjectum potest agere nisi illa ad qua subjectum est in potentia; hoc enim agens in subjectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere potest in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei; sicut quod mortuus reviviscat, et quod sol retrocedat, et

Digitized by Google

grade du soleil, et la présence simultanée de deux corps dans un même lieu. Donc aucune puissance créée ne peut faire ces miracles.

4° Le sujet de l'action est dans un certain rapport avec l'agent qui le fait passer de la puissance à l'acte et l'acte auquel il arrive. De même donc que tel sujet est en puissance pour tel acte déterminé, et non indifféremment pour tout acte, ainsi un agent déterminé peut seul le faire passer de la puissance à cet acte déterminé; car divers agents sont nécessaires pour réaliser des actes divers : par exemple, l'air étant en puissance du feu et de l'eau, un agent lui donne actuellement la forme du feu, et un autre celle de l'eau. Il est également certain que l'action d'une puissance universelle, si elle est seule, est incapable d'amener la matière corporelle à un acte parfait, mais il est nécessaire qu'un agent propre détermine l'influence de cette puissance universelle à produire un effet déterminé. Cependant la matière des corps peut arriver à un acte moins parfait sous l'action de la seule puissance universelle, sans le concours d'un agent particulier. En effet, l'influence des astres n'est pas le seul principe générateur des animaux parfaits, mais un sperme déterminé est nécessaire ; au lieu que cette puissance suffit pour former sans sperme certains animaux imparfaits. Donc si c'est une loi naturelle que les effets qui se produisent parmi les êtres inférieurs proviennent des causes supérieures universelles, indépendamment de l'opération des causes inférieures particulières, de tels faits ne sont pas des miracles : ainsi, il n'est nullement miraculeux que certains animaux naissent sans sperme de la putréfaction (2). Si, au

(2) Saint Thomas parle ici d'après Aristote qui, dans son livre *De la génération des animaux*, admet que certains êtres peuvent naître de la putréfaction fécondée par l'influence

quod duo corpora sint simul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

4° Adhuc, Subjectum in quod agitur ordinem habet, et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subjectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum ; nam, quum aer sit in potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis et alio aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in aliquem actum perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum reduci potest materia corporalis sola virtute universali absque particulari agente. Animalia enim perfecta non solum generantur ex sola virtute cœlesti, sed ad hoc requiritur determinatum semen ; ad generationem vero quorumdam imperfectorum animalium sola virtus cœlestis sufficit sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis universalibus superioribus, sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant; sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur ; si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causæ in-

Digitized by Google

contraire, leur nature ne permet pas qu'ils existent uniquement par les causes supérieures, il faut que des causes inférieures particulières en complètent la réalisation. Or, quand une cause supérieure produit un effet au moyen des principes propres, il n'y a point de miracle. Donc aucun miracle ne peut avoir lieu en aucune manière par la puissance des créatures supérieures.

5° C'est pour la même raison que l'agent agit à raison du sujet; qu'il fait ce pourquoi le sujet est en puissance, et qu'il opère suivant un ordre et par des moyens déterminés; car le sujet n'est prochainement en puissance pour la forme dernière que lorsqu'il a actuellement la forme moyenne; ainsi, dès le premier instant, les aliments ne sont pas

du soleil, influence qui remplace le principe actif de la procréation. — « Tout le monde a entendu parler des prétendues *générations spontanées*, admises par les anciens pour une multitude d'animaux de tous les types, et par quelques modernes pour un certain nombre d'êtres vivants appartenant aux types inférieurs. Jadis il suffisait qu'on vît sortir une anguille de la vase d'une rivière, un ver de la pourriture d'un cadavre, pour qu'on attribuât leur origine aux forces générales qui pénètrent les matières en décomposition. Mais on put se convraincre plus tard que ces êtres, d'une organisation très complexe, naissaient d'êtres semblables à eux, qu'ils ne sont point les résultats d'une *génération spontanée* ou accidentelle, mais bien d'une génération régulière, et l'on exprima ce fait en disant : *Omne vivum ex ovo*. Quand le microscope fit découvrir des myriades d'êtres des deux règnes dans les eaux plus ou moins corrompues, dans la colle des farines, etc., la doctrine de l'apparition spontanée des organismes dans les matières en décomposition prit quelque apparence de vérité, au moins pour les organismes les plus simples. Nous devons nous borner ici à trois observations sommaires sur cette question. Nous ferons remarquer préliminairement que cette doctrine est contraire à un fait que consacre toute l'histoire naturelle, non moins que nos livres saints, savoir, qu'il y a un acte de création à l'origine des deux règnes organiques, comme à l'origine de l'univers physique, et que les écoles panthéistes ou épicuriennes ont seules professé, dans ces derniers temps, la puissance créatrice de la nature. Nous ajouterons, en second lieu, que la génération directe étant la règle, ou, si l'on aime mieux, le fait ordinaire, la génération spontanée deviendrait une exception, et qu'elle a déjà par cela même contre elle un préjugé d'une grande valeur. Enfin, tandis que l'observation nous apprend chaque jour que les êtres regardés comme le produit spontané des eaux corrompues jouissent surabondamment des modes ordinaires de reproduction, et que les germes conservent longtemps, chez les animaux inférieurs, la faculté de se développer, aucune expérience n'a fourni jusqu'à ce jour la preuve directe du prétendu fait exceptionnel qu'on voudrait introduire dans la science, et cette preuve reste évidemment à la charge des partisans de la doctrine en question» (Hollard, *Encyclopédie du* XIX^e^ *siècle*, art. *Génération*). — C'est encore en suivant les données physiques de son temps, que le saint docteur a dit plus haut que l'air peut recevoir successivement la forme du feu et celle de l'eau. Cela est vrai en partie; car l'air contient un cinquième d'oxygène, et ce gaz, qui est inflammable, entre pour un tiers dans la composition de l'eau.

feriores particulares. Quum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori, mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

5° Amplius, Ejusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subjecto, et quod operetur id ad quod est in potentia subjectum, et quod ordinate operetur per determinata media: nam subjectum non fit in potentia propinqua ad ultimum, nisi quum fuerit actu in medio; sicut cibus non est statim in potentia caro, sed quum fuerit

Digitized by Google

de la chair en puissance, mais quand ils sont changés en sang. Or, toute créature doit nécessairement disposer d'un sujet pour faire quelque chose, et elle ne peut faire que les choses pour lesquelles le sujet est en puissance (liv. II, ch. 21). Donc elle ne saurait rien faire qu'en amenant le sujet à l'acte par des moyens déterminés. Donc, puisque le miracle consiste en ce qu'un effet est produit en dehors de l'ordre naturel de sa production, la puissance d'une créature ne suffit pas pour faire des miracles.

6° Il y a un ordre naturel entre les différentes espèces de mouvement. Le premier est le mouvement local : par conséquent, il est la cause des autres ; car, en tout genre, le premier être est la cause de ceux qui viennent après lui dans le même genre. Or, dans les êtres inférieurs, tout effet résulte nécessairement d'une production ou d'un changement. Donc, si un effet de cette nature a pour auteur un agent incorporel, qui n'est pas susceptible du mouvement local proprement dit, il faut qu'il se réalise au moyen d'un instrument qui est mû localement. Or, les effets que produisent les substances incorporelles au moyen d'instruments corporels ne sont point miraculeux ; car les corps n'opèrent que suivant la nature. Donc les substances incorporelles créées ne peuvent faire aucun miracle par leur propre puissance, et les substances corporelles, dont toutes les actions sont naturelles, le pourront beaucoup moins encore. Donc il n'appartient qu'à Dieu de faire des miracles ; car il est au-dessus de l'ordre universel, puisque c'est de sa Providence que cet ordre découle ; et sa puissance étant infinie sous tous rapports, elle n'est point astreinte à tel effet particulier, ni à produire ses effets par des moyens ou suivant un ordre déterminé.

conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet uti subjecto ad hoc quod aliquid faciat ; nec potest facere nisi ad quod subjectum est in potentia, ut ostensum est (l. II, c. 21). Ergo non potest facere aliquid, nisi subjectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quæ sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturæ fieri non possunt.

6° Adhuc, Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur ; nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit ; primum enim, in quolibet genere, causa invenitur eorum quæ in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod, per aliquid localiter motum, hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis, per corporea instrumenta, non sunt miraculosi ; corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiæ incorporeæ creatæ possunt aliqua miracula facere propria virtute, et multo minus substantiæ corporeæ, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere ; ipse enim est superior ordine sub quo universa continentur, sicut a cujus Providentia totus hic ordo fluit ; ejus etiam virtus, quum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem

Digitized by Google

C'est pourquoi l'Écriture dit de Dieu : *Il fait seul de grandes merveilles* (Ps. CXXXV, 4).

CHAPITRE CIII.

Les substances spirituelles font des choses miraculeuses, qui ne sont cependant pas de vrais miracles.

Avicenne affirme que, pour produire un effet, la matière est beaucoup plus soumise aux substances séparées qu'aux agents contraires de la nature. Il conclut de ceci que quand ces substances appréhendent une chose, il en résulte quelquefois dans ce monde inférieur certains effets, tels que des pluies ou la guérison d'un malade, sans la coopération d'un agent corporel intermédiaire. Il donne en preuve notre âme qui, lorsqu'elle est douée d'une imagination vive, modifie le corps par la seule appréhension [intellectuelle]. Par exemple, qu'un homme marche sur une poutre élevée, il tombera facilement, parce que la crainte lui fait imaginer cette chute; et si la poutre était posée à terre, en sorte qu'il n'eût pas de chute à redouter, il ne tomberait pas. Il est évident que, par suite de la seule appréhension de l'âme, le corps s'échauffe, comme il arrive lorsque l'homme s'abandonne à la concupiscence ou à la colère ; et même il se refroidit; ce qui est l'effet ordinaire de la crainte. Quelquefois une forte appréhension fait subir au corps un changement qui va jusqu'à la maladie, comme la fièvre et même la lèpre. C'est ce qui fait dire à cet auteur que si l'âme est

effectum, neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod dicitur de Deo : *Qui facit mirabilia magna solus* (Psalm. CXXXV, 4).

CAPUT CIII.

Quod substantiæ spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt vere miracula.

Fuit autem positio Avicennæ (*De Anima*, l. VI, c. 2 et l. VIII, c. ult.) quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus quam contrariis agentibus in natura; unde ponit quod ad ap[illegible]nsionem prædictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujusquidem signum ab anima nostra accepit, quæ quum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus; sicut quum quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est autem quod ad solam apprehensionem animæ calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis ; aut etiam infrigidatur sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam ægritudinem, puta febrem vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si

Digitized by Google

pure, affranchie des passions charnelles et douée d'une grande vigueur dans ses appréhensions, non-seulement son propre corps, mais aussi les corps extérieurs lui obéissent, à tel point que son appréhension est capable de rendre la santé aux malades, ou de produire d'autres effets analogues. Selon lui, la cause de la fascination est une impression nuisible que l'âme affectée d'un violent sentiment de haine exerce sur le sujet, surtout s'il est enfant, à raison de la mollesse de son corps, qui le dispose à recevoir facilement ces sortes d'impressions. La conséquence qu'il tire de là, c'est que l'appréhension des substances séparées, qu'il se représente comme les âmes ou les moteurs des sphères, sont beaucoup plus capables de produire dans les êtres inférieurs certains effets, sans la coopération d'aucun agent corporel.

Cette opinion est assez d'accord avec la doctrine qu'Avicenne professe ailleurs. Il enseigne que toutes les formes substantielles découlent d'une substance séparée dans les êtres inférieurs, et que les agents corporels ne font que disposer la matière à recevoir l'impression de cet agent séparé. Cela est faux, d'après ce que prouve Aristote, que les formes reçues dans la matière ne viennent pas de formes séparées, mais des formes qui résident dans la matière; et c'est pour cela que l'effet ressemble à l'agent qui le produit (1). Il n'est pas très avanta-

(1) Manifestum est quod neque species fit, aut quodcumque nominare oportet formam quæ in sensibili..... Patet ergo quod specierum causæ (quemadmodum quidam dicere solent species), si aliquæ sunt præter singularia, ad generationes et substantias nihil prosunt, nec sunt propter has substantiæ secundum se. In quibusdam etenim etiam manifestum est quod generans tale est quale quod generatur, non tamen idem, nec unum numero, sed unum specie, ut in naturalibus; homo namque hominem generat, nisi quid ræter naturam fiat, ut equus mulum. Et hæc quoque similiter; quod enim est commune equo et asino non est nominatum propinquissimum genus; fuerint autem ambo fortassis, uti mulus. Quare patet quod non oportet tanquam exemplar speciem ponere; in his etenim maxime quærerentur; hæ enim maxime substantiæ sunt, sed generans causa sufficiens est ut faciat et causa sit speciei esse in materia. Tota vero jam talis species in his carnibus et ossibus, Callias et Socrates; et diversa quidem propter materiam (diversa etenim) idem autem speciei; indivisibilis namque species est (Arist., *Metaphys.*, VII, c. 8).

anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni ejus, non solum corpus proprium, sed corpora etiam exteriora; adeo quod ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud hujusmodi. Et hoc ponit esse causam fascinationis, quia anima alicujus, vehementer affecta in malevolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui, propter corporis teneritudinem, est facile susceptivus impressionum. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis.

Hæc autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formæ substantiales effluant in hæc inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati; quodquidem non est verum, secundum

Digitized by Google

geux à sa thèse de nous donner pour exemple l'impression que l'âme exerce sur le corps; car l'appréhension intellectuelle de l'âme ne détermine une modification dans le corps qu'autant qu'il s'y joint une affection quelconque, telle que la joie, la crainte, la révolte de la concupiscence, ou d'autres passions. Or, ces passions sont accompagnées d'un mouvement déterminé du cœur, d'où résulte ultérieurement une modification totale du corps, laquelle consiste soit dans un mouvement local, soit dans quelque altération; d'où il ressort que l'appréhension de l'intelligence ne produit un changement dans le corps qu'au moyen du mouvement local. La fascination ne vient pas, comme il le prétend, de ce que l'appréhension d'une personne modifie immédiatement le corps de l'autre; mais, par l'intermédiaire d'un mouvement du cœur, l'appréhension de l'âme modifie le corps qui lui est uni, et cette modification se communique jusqu'à l'œil, qui peut altérer un objet extérieur, surtout si cet objet est disposé à l'être facilement: ainsi, pendant le temps des règles, l'œil de la femme ternit un miroir.

Une substance spirituelle créée ne peut donc, par sa propre puissance, appliquer aucune forme à la matière corporelle, comme si la matière lui obéissait afin d'arriver à l'acte de telle forme, autrement que par le mouvement local de quelque corps. Il entre, en effet, dans la puissance d'une substance spirituelle créée que les corps lui obéissent pour le mouvement local, et quand elle meut localement un corps, elle peut faire usage de principes actifs naturels pour produire certains effets, de même que le forgeron qui emploie le feu pour amollir le fer. Or, cela n'est pas, à proprement parler, un miracle. Les

Aristotelis doctrinam, qui probat (*Metaphys.*, VII, c. 8.) quod formæ quæ sunt in materia non sunt a formis separatis, sed a formis quæ sunt in materia; sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris vel concupicentiæ aut alterius passionis; hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo sequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam; unde adhuc remanet quod apprehensio spiritualis non alterat corpus, nisi mediante motu locali. Quod autem de fascinatione inducit non ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius, sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus conjunctum, cujus immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, præcipue si sit facile mutabile, sicut etiam oculus menstruatæ inficit speculum.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicujus formæ, nisi per motum localem alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiæ spiritualis creatæ ut corpus obediat sibi ad motum localem; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est

Digitized by Google

substances spirituelles créées ne font donc pas de miracles par leur propre puissance. Nous disons, *par leur propre puissance*, parce que rien ne s'oppose à ce que ces substances fassent des miracles, quand elles agissent en vertu de la puissance divine. Nous le voyons par ce que dit saint Grégoire, qu'un ordre d'Anges est spécialement destiné à opérer des miracles (2). Et ailleurs le même docteur ajoute qu'il y a des saints qui font des miracles, non-seulement par leur intercession, mais encore par leur puissance (3).

Il faut observer que quand les Anges ou les démons emploient les choses de la nature pour produire des effets déterminés, ils s'en servent comme d'instruments, de même que le médecin a recours, comme à des instruments, à certaines herbes pour guérir. Or, il découle de l'instrument, non-seulement un effet correspondant à sa puissance propre, mais encore un résultat qui dépasse cette puissance, en tant qu'il agit par la puissance de l'agent principal. Par exemple, la scie et la hache ne sont capables de faire un bois de lit que parce que l'art leur donne l'impulsion qui les fait agir en vue de cet effet; la chaleur naturelle ne pourrait pas non plus faire de la chair sans la puissance de l'âme végétative pour laquelle la chaleur est une sorte d'instrument. Il est donc convenable que des effets supérieurs découlent des choses mêmes de la nature, par cela seul que les substances spirituelles les emploient comme instruments. Ainsi donc, quoiqu'on

(2) Qui (Angeli) idcirco privatis nominibus censentur, ut signetur per vocabula etiam in opere quid valeant. Michael namque : Quis ut Deus..... Et quoties miræ virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur, ut ex ipso actu et nomine detur intelligi, quia nullus potest facere quod facere prævalet Deus (Homil. XXXIV, *in Evang.*).

(3) C'est-à-dire par la puissance qu'ils ont reçue de Dieu.—Saint Grégoire, après avoir raconté comment saint Benoît délivra miraculeusement, et sans le toucher, un homme que les Ariens avaient enchaîné et qu'ils maltraitaient beaucoup, ajoute : « Ecce est, Petre, quod dixi, quia hi qui Omnipotenti Deo familiarius serviunt, aliquando mira facere etiam ex potestate possunt » (*Dialog.*, l. II, c. 31).

miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiæ spirituales creatæ non faciunt miracula, propria virtute. Dico autem *propria virtute*, quia nihil prohibet hujusmodi substantias spirituales, in quantum agunt virtute divina, miracula facere; quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo Angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit (*Homil.*, XXXIV, *in Evang.*) ad miracula facienda, qui etiam dicit (*Dial.*, l. II, c. 31) quod quidam sancti interdum miracula faciunt ex potestate, non solum ex intercessione.

Considerandum tamen est quod, quum res aliquas naturales vel Angeli vel dæmones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, in quantum agit in virtute principalis agentis; serra enim et securis non possunt facere lectum, nisi in quantum agunt ut motæ ab arte et ad talem effectum; nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ utitur ipso quasi quodam instru-

Digitized by Google

ne puisse pas donner absolument le nom de miracle à de tels effets, par la raison qu'ils proviennent de causes naturelles, cependant ce sont pour nous des choses merveilleuses sous un double rapport : d'abord parce que les substances spirituelles amènent ces causes à produire leurs effets autrement que nous n'avons coutume de le voir; de là vient que les œuvres des ouvriers habiles étonnent ceux qui ignorent leur art; ensuite parce que les causes naturelles, ainsi déterminées à produire certains effets, reçoivent une partie de leur puissance par là même qu'elles deviennent les instruments des substances spirituelles; et cela ressemble davantage au miracle.

CHAPITRE CIV.

Les opérations des magiciens ne résultent pas uniquement de l'influence des astres.

Quelques auteurs ont avancé qu'il faut attribuer ces choses qui nous paraissent merveilleuses, et qui s'opèrent par les pratiques de la magie, non à des substances spirituelles, mais à l'influence des astres. Ils donnent pour preuve que ceux qui exercent cet art observent la disposition des astres, et font même usage de certaines herbes et d'autres substances matérielles, comme pour préparer la matière inférieure à subir l'action de cette influence céleste. Or, les faits dont nous sommes témoins démentent formellement cette assertion. En effet :

1° Puisque nul principe matériel ne peut produire en nous l'intelli-

mento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus, ex hoc quod spirituales substantiæ eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter : uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causæ, modo nobis inconsueto, ad proprios effectus apponuntur; unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, quum ab aliis non percipitur qualiter operantur; alio modo, ex hoc quod causæ naturales, appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum; et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CAPUT CIV.

Quod opera magorum non sunt solum ex impressione cœlestium corporum.

Fuerunt autem quidam dicentes quod hujusmodi opera nobis mirabilia quæ per artes magicas fiunt non ab aliquibus spiritualibus fiunt substantiis, sed ex virtute cœlestium corporum; cujus signum videtur quod ab exercentibus hujusmodi opera stellarum certus situs consideratur; adhibentur etiam quædam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad præparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis cœlestis. Hoc autem expresse adversatur apparentibus.

1° Quum enim non sit possibile ex

Digitized by Google

gence des choses (ch. 84), il est impossible que la puissance d'un corps céleste devienne la cause d'effets qui sont propres à une nature intelligente. Or, nous voyons se produire dans les opérations magiques des résultats qui sont les effets propres d'une créature raisonnable, comme les réponses aux questions touchant les objets volés et à d'autres semblables. Donc il est faux que tous ces effets aient pour unique cause l'influence des astres.

2° L'action de parler appartient en propre à la créature raisonnable. Or, dans ces opérations, certains êtres apparaissent aux hommes, conversent avec eux et raisonnent sur diverses choses. Il est donc impossible que de la seule influence des astres proviennent de tels effets.

Si l'on nous répond que ces apparences n'affectent pas les sens extérieurs, mais seulement l'imagination, nous refusons de l'admettre, pour deux raisons.

D'abord, personne ne prend les formes qui se produisent dans l'imagination pour des êtres véritables, à moins d'avoir perdu l'usage des sens extérieurs; car il n'est pas possible que l'on considère de simples apparences comme des réalités, si le jugement naturel des sens n'est point enchaîné. Or, les hommes qui ont ces entretiens et ces apparitions conservent le libre usage de leurs sens extérieurs. Donc il répugne que, dans ces conditions, l'imagination seule voie et entende.

En second lieu, quelle que soit la forme représentée dans l'imagination, elle ne saurait donner à quelqu'un une connaissance intellectuelle qui excède la capacité naturelle ou acquise de son intelligence : ainsi, quoique les songes présagent en quelque manière les événements

aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (c. 84) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturæ ex virtute cœlestis corporis causentur. In hujusmodi autem operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis creaturæ opera; redduntur enim responsa de furtis sublatis et de aliis hujusmodi; quod non posset fieri, nisi per intellectum. Non igitur est verum omnes hujusmodi effectus sola virtute cœlestium corporum causari.

2° Præterea, Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operationibus et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod hujusmodi fiant sola virtute cœlestium corporum.

Si quis autem dicat quod hujusmodi apparentiæ non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum, hoc quidem primo non videtur verum.

Non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus; quia non potest esse quod similitudinibus attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali judicio sensus. Hujusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod hujusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde, Ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus; quod et in somnis patet, in quibus, etsi sit aliqua

Digitized by Google

futurs, tous ceux qui ont des songes n'en comprennent pas la signification. Or, très souvent, dans les opérations magiques, les choses que voient ou entendent certaines personnes leur donnent une connaissance intellectuelle qui dépasse la portée de leur intelligence, comme la révélation des trésors cachés et la manifestation de l'avenir; et même quelquefois des réponses conformes à la vérité sont prises dans les données d'une science (1). Il faut donc ou que l'imagination ne soit pas seule à voir ces êtres qui apparaissent et conversent, ou au moins que la puissance d'une intelligence supérieure communique à l'homme, au moyen de ces imaginations, des notions que la seule influence des astres est impuissante à produire.

3° Tout effet résultant de l'influence des corps célestes est naturel; car les formes naturelles sont celles que réalise dans les êtres inférieurs l'influence des astres. Donc l'influence des astres ne saurait faire une chose qui n'est naturelle à aucun être. Or, on raconte qu'il se fait de ces choses par les pratiques de la magie : par exemple, que toutes les serrures s'ouvrent devant telle personne; que quelqu'un devient invisible, et beaucoup d'autres phénomènes semblables dont on parle. Donc ces effets ne peuvent venir de l'influence des astres.

4° Toutes les fois que l'influence des astres confère à un être une propriété qui est la conséquence d'une autre, elle lui confère aussi la première. Or, un être se meut de lui-même parce qu'il a une âme; car c'est une propriété des êtres animés de se mettre eux-mêmes en

(1) Ces phénomènes admis par saint Thomas n'ont-ils pas une grande analogie avec certains faits dits *magnétiques* ? Voyez l'explication qu'en donne le saint docteur, tom. 2, p. 199, et la note de la page suivante.

præsignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia eorum significata intelligit. Per hujusmodi autem visa vel audita quæ apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ sui intellectus facultatem excedunt, sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum; et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiæ alicujus aliquibus vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum, vel saltem quod hoc fiat virtute alicujus intellectus superioris quod homo per hujusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, et non fiat hoc solum virtute cœlestium corporum.

3° Adhuc, Quod virtute cœlestium corporum fit est effectus naturalis; nam formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur ex virtute cœlestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale non potest fieri virtute cœlestium corporum. Quædam autem talia fieri dicuntur per operationes prædictas : sicut quod ad præsentiam alicujus quæcumque sera ei pandatur; quod aliquis invisibilis reddatur; et multa hujusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute cœlestium corporum.

4° Amplius, Cuicumque virtute cœlestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem per se consequitur ad habere animam; animatorum enim proprium est quod mo-

Digitized by Google

mouvement. Donc l'influence des astres est incapable de faire qu'un être inanimé se meuve lui-même. Or, on dit que les pratiques de la magie font mouvoir seule et parler une statue. Donc on ne peut attribuer les effets de la magie à une influence céleste.

Prétendre que l'influence des astres met dans cette statue quelque principe vital, c'est avancer une chose contradictoire.

Le principe vital de tous les êtres vivants est leur forme substantielle ; car, selon le Philosophe, l'acte de vivre est l'*être* de tout ce qui vit (2). Or, il est impossible qu'un être reçoive une nouvelle forme substantielle sans perdre celle qu'il possédait auparavant ; car la production d'un être est la destruction d'un autre. Quand on travaille une statue, on ne lui ajoute aucune forme substantielle, mais la matière change seulement de figure, et la figure est un accident ; car la forme du bronze ou de toute autre matière demeure. Donc cette statue ne peut pas recevoir un principe vital.

5° L'être qui meut un principe vital a nécessairement un sens ; car tout moteur est un sens ou une intelligence ; et, dans les êtres produits par voie de génération et sujets à la destruction, l'intelligence n'est pas sans les sens. Il n'y a pas de sens là où le toucher fait défaut, ni de toucher sans un organe disposé pour servir de milieu. Or, ce n'est pas ainsi que sont constitués la pierre, la cire ou le métal qui

(2) Est anima causa principiumque corporis viventis. Atqui quum multifariam hæc dicantur, anima pari modo tribus determinatis modis causa est ; nam est ea causa a qua profluit motus ; est etiam cujus gratia cætera fiunt ; et insuper ut forma corporum animatorum substantiave. Atque causam ut substantiam animantium esse non est obscurum ; causam namque cunctis ut sint formam ipsam atque substantiam esse patet. At vivere viventium est esse ; cujus sane causa est, ut constat, atque principium anima. Præterea actus ejus quod est potentia ratione ejusdem ; at anima viventis est corporis actus (Arist., *De anima*, II, c. 4).

veant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute cœlestium corporum quod aliquid inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur quod aliqua statua per se moveatur aut vocem emittat. Non est igitur possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute cœlesti.

Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitæ virtute cœlestium corporum, hoc est impossibile

Principium enim vitæ, in omnibus viventibus, est forma substantialis ; vivere enim est esse viventibus, ut Philosophus dicit (*de Anima*, II, c. 4). Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo, nisi amittat formam quam prius habuit ; generatio enim unius est corruptio alterius. In fabricatione autem alicujus statuæ non adjicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quæ est accidens ; manet enim forma cupri vel alicujus hujusmodi. Non igitur est possibile quod hujusmodi statuæ sortiantur aliquod principium vitæ.

5o Adhuc, Si aliquid per principium vitæ moveatur, necesse est quod habeat sensum ; movens enim est sensus vel intellectus ; intellectus autem in generabilibus et corruptilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus, nec tactus sine organo medie temperato ; talis autem temperies non invenitur in lapide

Digitized by Google

servent de matière à la statue. Donc cette statue ne peut recevoir le mouvement d'un principe vital.

6° L'influence céleste n'est pas le seul principe générateur des êtres vivants parfaits, mais ils sortent aussi d'un sperme; car un homme et le soleil concourent à la génération de l'homme. Or, ceux que l'influence céleste produit sans sperme sont les animaux nés de la putréfaction, et qui sont les plus vils de tous. Si donc ces statues reçoivent uniquement, en vertu d'une influence céleste, un principe vital qui leur donne la faculté de se mouvoir elles-mêmes, on doit les considérer comme les plus vils des animaux; et cependant il n'en est pas ainsi, supposé qu'elles agissent par un principe vital intrinsèque; car il y a dans leurs actes des opérations nobles, puisqu'elles découvrent les choses secrètes. Donc elles ne peuvent agir ou se mouvoir par un principe vital.

7° L'effet naturel résultant de l'influence des astres est produit indépendamment de l'exercice d'un art; car, bien que quelquefois on emploie des moyens artificiels pour faire éclore des grenouilles ou d'autres animaux semblables, il n'en est pas moins vrai que l'éclosion des grenouilles ne dépend nullement de ces moyens artificiels. Si donc ces images que suscite la nécromancie ont un principe vital, il devra s'en produire sans le secours de cet art. Or, cela ne se voit jamais. Donc, évidemment, ces images sont dépourvues de principe vital et elles ne se meuvent pas sans l'influence d'un astre.

Par là se trouve réfuté ce que dit Hermès, au rapport de saint Augustin : « De même que Dieu a fait les dieux du ciel, ainsi l'homme a

vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuæ moveantur per principium vitæ.

6° Amplius, Viventia perfecta non solum generantur ex virtute cœlesti, sed etiam ex semine; homo enim generat hominem et sol. Quæ autem virtute cœlesti sine semine generantur sunt animalia generata ex putrefactione, quæ inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem cœlestem solam hujusmodi statuæ sortiuntur principium vitæ, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia; quod tamen esset falsum, si per principium vitæ intrinsecum operarentur; nam in earum actibus apparent nobiles operationes, quum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitæ.

7° Item, Effectum naturalem virtute cœlestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione; etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum vel aliquorum hujusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute cœlestium corporum hujusmodi statuæ, quæ per artem necromanticam fiunt, sortiantur principium vitæ, erit invenire generationem talium absque hujusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod hujusmodi statuæ non habent principium vitæ neque moventur virtute cœlestis corporis.

Per hoc autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert : « Deus ut effector est deorum cœlestium, « ita homo fictor est deorum qui in templis « sunt humana proximitate contenti...;

Digitized by Google

« fabriqué les dieux renfermés dans les temples, et qui portent la res-
« semblance humaine... ; je veux parler des statues animées, douées
« de sentiment et remplies d'esprit, qui font tant et de si grandes
« choses ; des statues qui connaissent l'avenir et l'annoncent par des
« oracles, des devins et par beaucoup d'autres moyens ; qui rendent
« les hommes infirmes et les guérissent, et leur envoient, selon leurs
« mérites, la tristesse et la joie » (*Cité de Dieu*, VIII, ch. 23).

Ceci est en opposition avec la Sainte-Écriture, qui dit : *Les statues des nations ne sont que de l'argent et de l'or, c'est l'œuvre de la main des hommes ; elles ont une bouche et ne parleront point* (Ps. CXIII, 12 et 13); *parce que l'esprit* (de vie) *n'est pas dans leur bouche* (Ps. CXXXIV, 17).

Cependant, il ne faut pas nier absolument que l'influence des astres puisse mettre dans les êtres dont nous venons de parler quelque puissance, mais seulement pour les effets que certains corps inférieurs sont capables de produire sous l'action des corps célestes.

.....

CHAPITRE CV.

D'où les pratiques de la magie tirent leur efficacité.

Il nous reste à rechercher ce qui donne de l'efficacité aux arts magiques, et il est facile de le découvrir si l'on examine avec soin la manière dont les magiciens opèrent.

Dans leurs opérations ils prononcent certaines paroles qui ont une signification particulière pour produire des effets déterminés. Or, la

« statuas dico animatas sensu et spiritu « plenas tantaque facientes et talia ; sta- « tuas futurorum præscias, eaque sorte, « vate, somniis multisque aliis rebus præ- « dicentes ; imbecillitates hominibus facien- « tes, easque curantes, tristitiam lætitiam- « que pro meritis dantes » (*De civitate Dei*, VIII, c. 23).

Hæc autem positio auctoritate divina destruitur ; dicitur enim : *Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum ; os habent, et non loquentur* (Psalm. CXIII, c. 12 et 13) ; *neque enim est spiritus in ore ipsorum* (Psalm. CXXXIV, 17).

Non videtur autem omnino negandum quin in prædictis ex virtute cœlestium corporum aliquid virtutis esse possit, ad illos tamen solos effectus quos virtute cœlestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

CAPUT CV.

Unde magorum operationes efficaciam habeant.

Investigandum autem relinquitur unde artes magicæ efficaciam habent ; quodquidem facile perpendi potest, si modus operationis earum attendatur.

In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, in quantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex

Digitized by Google

parole, en tant qu'elle signifie quelque chose, n'a d'autre puissance que celle qu'elle reçoit d'une intelligence, ou de celui qui parle, ou de celui à qui l'on parle : de celui qui parle, par exemple, si quelqu'un est doué d'une intelligence assez puissante pour produire, en les concevant, ses effets auxquels il notifie, en quelque sorte, cette conception par le moyen de la parole ; de celui à qui l'on parle, quand le sens du discours, pénétrant dans l'intelligence de l'auditeur, le détermine à faire quelque chose. Or, on ne peut pas prétendre que l'intelligence des magiciens donne leur efficacité à ces formules significatives. En effet :

1° Puisque la puissance découle de l'essence, une différence dans la puissance indique une différence dans les principes essentiels. Or, l'intelligence du commun des hommes est disposée de telle sorte que, loin de produire les choses en les concevant, ce sont plutôt les choses qui produisent en elle la connaissance. Si donc il est des hommes qui possèdent en propre la puissance de changer les choses au moyen de paroles qui expriment les conceptions de leur intelligence, ils appartiennent à une autre espèce et le nom d'homme ne leur est donné que par équivoque.

2° La science ne confère pas la puissance d'exécuter une chose, mais seulement la connaissance de ce qu'il faut faire. Or, l'étude apprend à quelques-uns la manière de pratiquer la magie. Donc ceux-là n'ont aucunement la puissance de produire les effets de cet art, mais seulement les connaissances nécessaires.

Si l'on nous objecte que, dès leur naissance, les magiciens reçoivent de l'influence des astres cette puissance, en sorte que, quel que soit le

intellectu proferentis vel ex intellectu ejus ad quem profertur : ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantæ virtutis quod sua conceptione res possit causare, quamquidem conceptionem, vocis officio, producendis effectibus quodammodo præsentat ; ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut quum, per significationem vocis in intellectum receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illæ significativæ a magis prolatæ efficaciam habent ex intellectu proferentis.

1° Quum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum hujus dispositionis invenitur quod ejus cognitio ex rebus causatur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei et dicentur æquivoce homines.

2° Amplius, Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod hujusmodi operationes magicas efficiant. Non est igitur in eis ad hujusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat quod hujusmodi homines a sua nativitate ex virtute stellarum sortiuntur præ cæteris virtutem præ-

Digitized by Google

degré d'instruction des autres qui ne l'ont pas reçue à cet instant, ils sont incapables de procéder efficacement à ces opérations, nous répondrons tout d'abord que les astres ne sauraient exercer aucune impression sur l'intelligence, ainsi que nous l'avons démontré (ch. 84). Donc il n'est personne dont l'intelligence puisse recevoir de l'influence des astres une puissance telle que la manifestation de sa conception par la parole devienne la cause efficiente de quelque chose.

Si l'on prétend en outre que l'imagination opère quelque chose dans l'acte même de la prononciation de ces paroles significatives, et que les astres peuvent influer sur elle, puisque cette opération s'effectue au moyen d'un organe corporel, cela ne peut être vrai pour tous les effets qui résultent des arts magiques. Nous avons, en effet, prouvé que l'influence des astres ne suffit pas à produire toutes sortes d'effets (ch. 85). Donc nul ne peut recevoir de cette influence la puissance de produire tous les effets. Donc, par conséquent, ces effets doivent être réalisés par une intelligence à laquelle est adressé, au moyen de ces paroles, le discours qu'un autre prononce. Ce qui le prouve, c'est que les paroles significatives dont se servent les magiciens sont des invocations, des supplications, des adjurations, ou même des ordres, comme s'ils s'entretenaient avec une autre personne.

3° Les magiciens emploient dans la pratique de leur art certains caractères et des figures déterminées. Or, la figure n'est un principe ni actif ni passif; car autrement les corps mathématiques seraient actifs et passifs. Donc la matière ne peut être disposée, au moyen de figures déterminées, à recevoir tel effet naturel. Donc les magiciens n'ont

dictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in hujusmodi operibus esse non possunt, primo quidem dicendum est quod corpora cœlestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra (c. 84) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicujus hanc virtutem, quod repræsentatio suæ conceptionis per vocem sit alicujus effectiva.

Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora cœlestia imprimere, quum hujusmodi operatio sit per organum corporale, hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per hujusmodi artes fiunt. Ostensum est enim (c. 85) quod non possunt omnes effectus virtute stellarum produci. Ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat. Relinquitur igitur quod hujusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis per hujusmodi voces dirigitur. Hujus autem signum est; nam hujusmodi significativæ voces quibus magi utuntur invocationes sunt, supplicationes, adjurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

3° Item, In observationibus hujus artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis; alias mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem naturalem effectum suscipiendum; non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus.

Digitized by Google

pas recours à ces figures comme si elles produisaient certaines dispositions. Donc ils s'en servent comme de signes, car elles n'ont pas la vertu de conférer quelque chose de déterminé. Or, les signes ne nous servent que pour d'autres qui les comprennent. Donc les pratiques de la magie tirent leur efficacité d'un être intelligent auquel s'adressent les paroles du magicien.

Si l'on dit que certaines figures sont en rapport avec certains astres, et qu'ainsi telle figure détermine tel corps inférieur à recevoir les impressions de tel astre, nous ne voyons pas sur quelle raison s'appuie cette réponse. En effet :

1° Le sujet passif n'est déterminé à recevoir les impressions de l'agent que parce qu'il est en puissance. Donc ces principes seuls le déterminent à subir telle impression particulière en vertu desquels il est en quelque manière en puissance. Or, les figures ne disposent pas tellement la matière qu'elle soit en puissance pour quelque forme; car, par son essence, la figure est abstraite de toute matière et des formes sensibles puisqu'elle appartient à l'ordre mathématique. Donc il n'est point de figures ni de caractères qui déterminent un corps à subir une influence quelconque des astres.

2° Certaines figures ont des rapports avec des astres comme étant leurs effets; car les corps célestes sont la cause des figures des corps inférieurs. Or, les magiciens n'emploient pas les caractères et les figures comme étant les effets des astres; mais ces effets sont produits par l'homme qui opère au moyen de son art. Donc le rapport que l'on signale entre ces figures et quelques astres ne fait rien à la question présente.

Relinquitur ergo quod utuntur eis solum quasi signis; non enim est aliquid determinatum dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent ergo magicæ artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat quod figuræ aliquæ appropriantur aliquibus cœlestium corporum, et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum cœlestium corporum impressiones suscipiendas, videtur non rationabiliter dici.

1° Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendam per quæ in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam, quia figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia et forma sensibili, quum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras et characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam cœlestis corporis.

2° Præterea, Figuræ aliquæ appropriantur corporibus cœlestibus ut effectus ipsarum; nam figuræ inferiorum causantur a corporibus cœlestibus Prædictæ autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus cœlestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua

Digitized by Google

3° Nous venons de prouver que les figures ne servent de rien pour disposer la matière naturelle à recevoir sa forme. Donc les corps dans lesquels ces figures sont imprimées ont la même aptitude à subir l'influence céleste que les autres corps de même espèce. Or, il appartient, non à l'agent qui opère en vertu d'une nécessité naturelle, mais à celui qui agit d'après sa libre élection, de faire tomber son action sur l'un des êtres qui sont dans la même disposition, plutôt que sur les autres, à raison d'une chose qu'il s'approprie à lui-même et qu'il trouve dans cet être. Il est donc clair que l'efficacité des pratiques de la magie, dans lesquelles on emploie des figures pour produire certains effets, ne vient pas d'un agent qui obéit à la nature, mais d'une substance intelligente qui agit par son intelligence. C'est ce qu'indique le nom même de *caractère* donné à ces sortes de figures; car le caractère est un signe, et nous voyons par là qu'on fait usage de ces figures comme de signes pour entrer en communication avec une nature intelligente.

De ce que les figures sont comme les formes spécifiques des produits artificiels, on dira peut-être que rien ne s'oppose à ce qu'une vertu découlant d'une influence céleste résulte de la formation de la figure qui détermine l'espèce de l'image, non parce qu'elle est une figure, mais parce qu'elle est le principe spécifique du produit artificiel qui reçoit des astres cette vertu. Mais on ne peut rien dire des lettres ou autres caractères dont se composent les inscriptions apposées sur les images, sinon que ce sont des signes; et, par conséquent, ils ne peuvent avoir de rapport qu'avec une intelligence. Nous en avons encore une preuve dans les sacrifices, les prostrations et

cœlestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

3° Item, Per figuras non disponitur aliqua materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressæ hujusmodi figuræ sunt ejusdem habilitatis ad recipiendum influentiam cœlestem cum aliis corporibus ejusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quæ sunt æqualiter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturæ, sed per electionem. Patet ergo quod hujusmodi artes, figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente. Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, *characteres* eos dicentes; character enim signum est, in quo datur intelligi quod figuris hujusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturæ.

Quia vero figuræ in artificialibus sunt quasi formæ specificæ, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figuræ, quæ dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia cœlesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine vel aliis characteribus nihil aliud potest dici quam quod signa sunt; unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum. Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes et alia hujusmodi quibus utuntur, quæ non possunt esse nisi

Digitized by Google

autres pratiques en usage; ces actions ne peuvent être que des signes du respect que l'on rend à quelque nature intelligente.

CHAPITRE CVI.

La substance intelligente qui rend efficaces les pratiques de la magie n'est pas bonne.

Nous avons encore à rechercher quelle est cette nature intelligente par la puissance de laquelle se font les opérations magiques; et nous voyons tout d'abord qu'elle n'est ni bonne, ni estimable. En effet :

1° Une intelligence bien disposée ne seconde pas des entreprises contraires à la vertu. Or, c'est ce qui a lieu dans les pratiques de la magie; car elles font souvent commettre des adultères, des vols, des homicides et d'autres actions coupables : aussi considère-t-on les magiciens comme des êtres malfaisants. Donc la nature intelligente dont le secours donne aux arts magiques leur force est mal disposée sous le rapport de la vertu.

2° Ce n'est pas le fait d'une intelligence bien disposée quant à la vertu d'accorder amitié et protection à des scélérats et non aux hommes vertueux. Or, ceux qui s'adonnent à ces pratiques sont le plus souvent des scélérats. Donc la nature intelligente qui les rend efficaces par son concours est mal disposée quant à la vertu.

3° L'office d'une intelligence bien disposée est de porter les hommes à rechercher les biens qui leur sont propres, c'est-à-dire les biens de la raison. Donc une intelligence qui est dans une disposition vicieuse

signa reverentiæ exhibitæ alicui intellectuali naturæ.

CAPUT CVI.

Quod substantia intellectualis quæ efficaciam præstat magicis operibus non est bona.

Est autem ulterius inquirendum quæ sit hæc intellectualis natura cujus virtute tales operationes fiunt. Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis.

1° Præstare enim patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti non est alicujus intellectus bene dispositi. Hoc autem fit ex hujusmodi artibus; fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, et alia hujusmodi maleficia procurantur; unde utentes his artibus *malefici* vocantur. Non est ergo bene disposita, secundum virtutem, intellectualis natura cujus auxilio hujusmodi artes innituntur.

2° Item, Non est intellectus bene dispositi, secundum virtutem, familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, non quibuslibet optimis viris. Hujusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non est igitur intellectualis natura cujus auxilio hæ artes efficaciam habent bene disposita secundum virtutem.

3° Adhuc, Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quæ sunt hominum propria bona, quæquidem sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahend

Digitized by Google

peut seule détourner de ces biens pour attirer vers d'autres biens très minimes. Or, au moyen des arts magiques les hommes ne font aucun progrès dans les biens de la raison, mais dans des biens de peu de valeur, tels que découvrir des choses volées, saisir les voleurs et autres semblables. Donc les substances intelligentes qui prêtent leurs secours aux magiciens sont mal disposées quant à la vertu.

4° On remarque dans les opérations de la magie des choses illusoires et contraires à la raison : ainsi, ceux qui exercent cet art ne doivent point s'adonner aux plaisirs de la chair, bien que le plus souvent ils se proposent d'amener à des rapprochements illicites. Or, rien de déraisonnable et de contradictoire n'apparaît dans les opérations d'une intelligence bien réglée. Donc l'exercice de ces arts n'est pas sous la protection d'une intelligence bien disposée quant à la vertu.

5° On ne peut pas considérer comme bonne la disposition intellectuelle d'une personne qui se trouverait excitée à porter secours à une autre par les crimes de celle-ci. Or, c'est ce qui a lieu dans l'exercice de la magie; car on raconte que certains magiciens ont donné la mort à des enfants innocents. Donc ceux qui aident à consommer ces actes n'ont pas une intelligence bien réglée.

6° La vérité est le bien propre de l'intelligence. Donc, puisque ce qui est bon doit procurer le bien, il semble que l'office de toute intelligence bien disposée est de conduire les autres à la connaissance de la vérité. Or, la plupart du temps, les pratiques du magicien ont pour but de mystifier et de tromper les hommes. Donc l'intelligence qui leur prête secours n'est pas moralement bien disposée.

ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per hujusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ et virtutes, sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et in deprehensione latronum et his similibus. Non igitur substantiæ intellectivæ quarum auxilio hæ artes utuntur sunt bene dispositæ secundum virtutem.

4° Amplius, In operationibus prædictarum artium illusio quædam videtur et irrationabilitas; requirunt enim hujusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, quum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationale et sibi diversum apparet. Non igitur hujusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

5° Præterea, Non est bene dispositus, secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus; nam aliqui in exsecutione harum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

6° Item, Bonum proprium intellectus est veritas. Quum igitur boni sit bonum adducere, cujuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum plerumque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cujus auxilio utuntur non est bene dispositus secundum morem.

Digitized by Google

7° La vérité attire une intelligence bien disposée qui se délecte en elle et non dans le mensonge. Or, les magiciens mêlent dans leurs invocations des mensonges pour gagner leurs auxiliaires; et Porphyre, dans sa lettre à Anébonte, dit qu'ils menacent d'exécuter même des choses impossibles, comme de réduire le ciel en poudre ou de faire tomber les étoiles, si l'être qu'ils invoquent refuse son concours (1). Donc les substances intelligentes, avec l'aide desquelles les opérations magiques s'accomplissent, ne sont pas dans une bonne disposition intellectuelle.

8° Nous ne croyons pas dans une bonne disposition intellectuelle un être qui, s'il est supérieur à celui qui commande, lui obéit comme un inférieur, ou bien, s'il lui est inférieur, souffre qu'on le supplie comme un supérieur. Or, les magiciens invoquent avec supplication, comme leur étant supérieurs, les êtres qui les secondent; et, quand ils sont

(1) Sequitur tamen (Porphyrius) et ea velut inquirendo commemorat quæ sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus. Quærit enim cur tanquam melioribus invocatis, quasi pejoribus imperetur, ut injusta hominis præcepta exsequantur; cur attrectatum re venerea non exaudiant imprecantem, quum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur; cur animantibus suos antistites oportere abstinere denuntient, ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus illiciantur et nidoribus hostiarum; quumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur; quid sit quod non dæmoni vel alicui animæ defuncti, sed ipsi soli et lunæ aut cuicumque cœlestium homo cuilibet vitio obnoxius intendit minas, eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et cœlum se collidere comminatur, et cætera similia homini impossibilia, ut illi dii, tanquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculis comminationibus territi, quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chæremonem quemdam talium sacrorum, vel potius sacrilegiorum peritum, ea quæ apud Ægyptios sunt celebrata rumoribus, vel de Iside, vel de Osiride marito ejus, maximam vim habere cogendi deos ut faciant imperata, quando ille qui carminibus cogit ea se prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osiridis membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere jussa neglexerint. Hæc atque hujusmodi vana et insana dici hominem minari, nec quibuslibet, sed ipsis cœlestibus et siderea luce fulgentibus, nec sine effectu, sed violenta potestate cogentem, atque his terroribus ad facienda quæ voluerit perducentem merito Porphyrius admiratur: imo vero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis dat intelligi illos hæc agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinatione descripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, dæmones autem non, ut ait ipse, simulant, sed plane sunt (S. Aug., *De civitate Dei*, l. x, c. 11, ad medium).

7° Adhuc, Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem, in suis invocationibus, utuntur quibusdam mendaciis quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur; comminantur enim quædam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans cœlum comminuet aut sidera deponet, ut narrat Porphyrius in epistola ad Anebontem (S. Aug., *De civit. Dei*, l. x, c. 11). Illæ igitur intellectuales substantiæ, quibus adjuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur esse bene dispositæ secundum intellectum.

8° Amplius, Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior, aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem

Digitized by Google

venus à eux, ils leur donnent des ordres comme à leurs inférieurs. Donc ceux-ci ne paraissent nullement dans une bonne disposition intellectuelle.

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des Gentils qui attribuaient aux dieux ces opérations.

CHAPITRE CVII.

La substance intelligente dont les arts magiques reçoivent le secours n'est pas naturellement mauvaise.

Il est impossible cependant que les substances intelligentes, avec le secours desquelles se font les opérations magiques, soient mauvaises par nature. En effet :

1° Les corps pesants suivent la direction de haut en bas. De même un être ne se porte pas accidentellement, mais par lui-même, vers l'objet auquel il tend en vertu de sa nature. Or, si ces substances intelligentes étaient mauvaises par nature, elles se porteraient naturellement vers le mal. Donc elles ne s'y porteraient pas accidentellement, mais par elles-mêmes. Or, cela est impossible; car nous avons démontré que par eux-mêmes tous les êtres recherchent le bien, et que nul ne recherche le mal, si ce n'est par accident (ch. 16). Donc ces substances intelligentes ne sont pas mauvaises par nature.

2° Tout être qui existe dans l'univers est nécessairement cause ou effet; autrement il ne se rapporterait à rien. Donc ces substances sont seulement causes, ou bien elles sont aussi effets. — Si elles ne

invocant eos quorum auxilio utuntur, suppliciter, quasi superiores; quum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur esse bene dispositi secundum intellectum.

Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui hujusmodi operationes diis attribuebant.

CAPUT CVII.

Quod substantia intellectualis cujus auxilio magicæ artes utuntur non est mala secundum suam naturam.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus quarum auxilio magicæ artes operantur.

1° In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam non tendit per accidens, sed per se, sicut grave deorsum. Sed, si hujusmodi substantiæ intellectuales secundum suam naturam essent malæ, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, sed per se, tenderent ad malum. Hoc autem est impossibile; ostensum est enim supra (c. 16) quod omnia per se tendunt ad bonum et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur hujusmodi intellectuales substantiæ sunt secundum suam naturam malæ.

2° Adhuc, Quidquid est in rebus oportet quod causa vel causatum sit; alioquin, ad alia ordinem non haberent. Aut igitur hujusmodi substantiæ sunt causæ tantum aut etiam causata. — Si causæ tantum : malum au-

Digitized by Google

sont que causes, comme le mal ne saurait être cause d'un être que par accident (ch. 14); comme aussi tout ce qui existe par accident revient à ce qui existe par soi-même, il faut en conclure qu'il y a dans ces substances autre chose qui a précédé leur malice et d'où dérive leur causalité. Or, dans chaque être, le premier principe est la nature et l'essence. Donc ces substances ne sont pas mauvaises par nature. — La conséquence est la même, si elles sont effets; car aucun agent n'agit qu'en vue d'un bien. Donc le mal n'est qu'accidentellement l'effet d'une cause. Or, ce qui est produit par accident ne peut être tel par nature, puisque toute nature arrive à l'être suivant un mode déterminé. Donc il répugne que ces substances soient naturellement mauvaises.

3° Chaque chose a un *être* propre conforme au mode particulier de sa nature. Or, l'*être*, considéré comme tel, est un bien; et nous en avons la preuve en ce que tout le recherche. Si donc ces substances étaient mauvaises par nature, elles n'auraient pas d'*être* (1).

4° Nous avons prouvé que rien ne peut exister sans tenir l'existence du premier être (liv. II, ch. 15): et que le premier être est le souverain bien (liv. I, ch. 41). Or, puisque tout agent, en tant que tel, produit un être qui lui ressemble, tout ce qui procède du premier être est nécessairement bon. Donc, en tant qu'elles existent et qu'elles ont une nature, ces substances ne peuvent être mauvaises.

5° L'existence d'un être absolument privé de toute participation au bien est contradictoire; car puisqu'un objet désirable et le bien sont identiques, si le bien faisait absolument défaut à un être, rien en lui

(1) D'après ce principe, que le mal n'est que la négation du bien.

tem non potest esse causa alicujus, nisi per accidens, ut supra (c. 14) ostensum est; omne autem quod est per accidens oportet reduci ad id quod est per se; oportet igitur quod in eis sit aliud prius quam eorum malitia, per quod sint causæ. Primum autem in unoquoque est ejus natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malæ hujusmodi substantiæ. — Idem etiam sequitur, si sint causata : nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum; malum ergo non potest esse effectus alicujus causæ, nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum non potest esse secundum naturam, quum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod hujusmodi substantiæ sint malæ secundum suam naturam.

3° Amplius, Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suæ naturæ. Esse autem, in quantum hujusmodi, est bonum; cujus signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur hujusmodi substantiæ secundum suam naturam essent malæ, nullum esse haberent.

4° Item, Ostensum est supra (l. II, c. 15) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat; et quod primum ens est summum bonum (l. I, c. 41). Quum autem omne agens, in quantum hujusmodi, agat sibi simile, oportet quod ea quæ a primo ente sunt bona sint. Prædictæ igitur substantiæ, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malæ.

5° Amplius, Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni; quum enim idem sit appetibile

Digitized by Google

ne serait désirable; et ce qui est désirable pour chacun, c'est son *être*. Donc, quand on affirme qu'une chose est mauvaise par sa nature, cela ne veut pas dire qu'elle est mauvaise absolument, mais pour tel être ou sous tel rapport : par exemple, un poison n'est pas mauvais absolument, mais pour tel être auquel il nuit; aussi une substance est un poison pour un être et un aliment pour un autre. Cela vient de ce qu'un bien particulier, qui est le bien propre de tel être, est contraire à un autre bien particulier, qui est le bien propre d'un autre être : ainsi, le calorique, qui est le bien propre du feu, est contraire au froid, qui est le bien propre de l'eau, et le détruit. Donc si, par sa nature, un être est en rapport, non avec un bien particulier, mais avec le bien pris absolument, on ne peut pour cela même dire qu'il est naturellement mauvais. Or, cela est vrai pour toute intelligence; car le bien de l'intelligence consiste dans son opération propre, qui a pour objet l'universel et les choses qui existent absolument. Donc aucune intelligence ne saurait être naturellement mauvaise, non-seulement dans le sens absolu, mais sous quelque rapport particulier.

6° Dans tous les êtres doués d'intelligence c'est cette faculté qui, suivant l'ordre naturel, excite le désir; car le bien connu est l'objet propre de la volonté; et le bien de la volonté consiste en ce qu'elle suit l'intelligence, de même que notre bien à nous consiste dans ce qui est conforme à la raison. Or, ce qui est en dehors de cela est un mal. Donc, dans l'ordre naturel, toute substance intelligente veut le bien. Donc il répugne que les substances intelligentes, avec le secours desquelles se font les opérations magiques, soient naturellement mauvaises.

et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic vel quantum ad hoc; sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nocivum; unde quod est alii venenum est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare, quod est proprium hujus, contrarium est bono particulari, quod est proprium alterius; sicut calor, qui est proprium ignis, est contrarius frigori, quod est bonum aquæ, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum, non particulare, sed simpliciter, impossibile est quod secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus; nam ejus bonum est in propria operatione, quæ est universalium et eorum quæ sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus, non solum simpliciter, sed nec etiam secundum quid.

6° Item, In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum; proprium enim objectum voluntatis est bonum intellectum; bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum; sicut in bonis bonum est quod est secundum rationem; quod autem est præter hoc, malum est. Naturali igitur ordine, substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illæ substantiæ

Digitized by Google

7° Puisque la volonté se porte naturellement vers le bien connu, comme vers son objet propre et sa fin, on ne peut supposer dans une substance intelligente une volonté naturellement mauvaise, à moins que l'intelligence ne s'égare naturellement en portant son jugement sur le bien. Or, aucune intelligence ne peut se trouver dans cette condition; car les jugements faux sont dans les opérations intellectuelles comme parmi les productions naturelles les monstres, qui n'existent pas conformément à leur nature, mais en dehors de la nature; car la connaissance de la vérité est le bien de l'intelligence et sa fin naturelle. Il est donc impossible que quelque intelligence se trompe naturellement en portant un jugement sur le vrai. Donc il ne peut pas exister davantage de substance intelligente qui ait naturellement une volonté mauvaise.

8° Aucune puissance intelligente n'est privée de connaître son objet que parce qu'elle est défectueuse ou viciée, puisque par sa propre nature elle est destinée à connaître cet objet : ainsi, une altération qui survient dans la vue l'empêche seule de connaître [ou de percevoir] les couleurs. Or, tout défaut et toute altération est en dehors de la nature: car la nature recherche l'être et la perfection de la chose. Donc aucune puissance intelligente ne peut porter naturellement un faux jugement sur son objet propre. Or, le vrai est l'objet propre de l'intelligence. Donc il est impossible qu'une intelligence s'égare naturellement en cherchant à connaître le vrai. Donc la volonté ne saurait non plus s'éloigner naturellement du bien.

intellectuales quarum auxilio magicæ artes utuntur sint naturaliter malæ.

7° Præterea, Quum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium objectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa judicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse; falsa enim judicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum suam naturam, sed præter naturam; nam bonum intellectus et ejus finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

8° Adhuc, Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam; quum secundum propriam rationem ad cognitionem talis objecti ordinetur; sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum exsistente. Omnis autem defectus et corruptio est præter naturam, quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quæ naturaliter deficiat a recto judicio sui objecti. Proprium autem objectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim : *Omnis creatura Dei bona* (I. *Tim.*, IV, 4); unde : *Vidit*

Digitized by Google

Cette conclusion a pour elle l'autorité de la Sainte-Écriture, qui dit : *Toute créature de Dieu est bonne* (I. Tim., IV, 4); aussi, *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* (Gen., I, 31).

Nous détruisons par cette démonstration l'erreur des Manichéens, qui enseignaient que les substances intelligentes, auxquelles nous donnons communément le nom de démons ou de diables, sont naturellement mauvaises. Nous renversons également une opinion que Porphyre résume ainsi dans sa lettre à Anébonte : « Quelques-uns croient « à l'existence d'un genre d'esprits, qui a pour fonction particulière « de satisfaire aux demandes des magiciens. Par nature ces esprits « sont trompeurs; ils revêtent toutes les formes et contrefont les « dieux, les démons et les âmes des morts. Ce sont eux qui exécutent « tout ce qui paraît bon ou mauvais; mais ils ne favorisent en rien « les choses vraiment bonnes. Ils ne connaissent pas même de bien; « mais ils conseillent le mal et le déguisent; ils haïssent ceux qui « pratiquent assidûment la vertu, et leur suscitent des obstacles; ils « sont remplis de témérité et d'orgueil; les parfums leur plaisent et « la louange les charme. » Ce passage de Porphyre fait connaître assez clairement la malice des démons, dont les magiciens reçoivent les secours : la seule chose que nous y voyons à reprendre, c'est que cette malice leur soit naturelle.

Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona (*Gen.*, I, 31).

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium hujusmodi substantias intellectuales, quas dæmones consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epistola ad Anebontem, dicens « quosdam opinari esse « quoddam spirituum genus cui exaudire « magos sit proprium, natura fallax, om- « niforme, simulans deos et dæmones et « animas defunctorum; et hoc est quod « efficiat hæc omnia quæ videntur esse vel « bona vel prava; cæterum, circa ea quæ « vere sunt bona, nihil opitulari; imo vero « ista nec nosse, sed et mala consiliare et « insimulare, atque impedire et invidere « virtutis sedulos sectatores, et plenum « esse temeritatis et fastus; gaudere odo- « ribus, adulationibus capi. » Hæc quidem Porphyrii verba malitiam dæmonum, quorum auxilio artes magicæ utuntur, satis aperte declarant; in hoc autem solo reprehensibilia sunt quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

Digitized by Google

CHAPITRE CVIII.

Raisons que l'on donne pour prouver que le péché est impossible dans les démons.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de malice naturelle dans les démons, comme nous avons prouvé que ce sont des êtres mauvais (ch. 106), il faut nécessairement en conclure que leur malice est dans la volonté. Nous avons donc à examiner comment cela peut se faire, car il semble que ce soit une chose impossible. En effet :

1° Il a été démontré qu'il n'y a pas d'autre substance intelligente naturellement unie à un corps que l'âme humaine (liv. II, ch. 70 et 90), ou, selon quelques-uns, les âmes des astres, qu'il répugne de croire mauvaises, puisque le mouvement des corps célestes est parfaitement réglé et qu'il est en quelque sorte le principe de tout l'ordre naturel. Or, l'intelligence exceptée, toutes les autres puissances capables de connaître se servent des organes de corps animés. Donc il ne peut y avoir dans ces substances d'autre puissance capable de connaître que l'intelligence. Donc tout ce qu'elles connaissent, elles le comprennent. Or, jamais on ne se trompe dans les choses que l'on comprend ; car toute erreur vient de ce que l'on ne comprend pas. Donc la connaissance que possèdent ces substances ne peut être mêlée d'aucune erreur. Or, le péché de la volonté est impossible sans erreur, parce que la volonté se porte toujours vers le bien connu ; et, par conséquent, s'il n'y a pas erreur dans l'appréhension du bien, il ne

CAPUT CVIII.

Rationes quod in dæmonibus non possit esse peccatum.

Si autem in dæmonibus non est naturalis malitia, ostensum est autem supra (c. 106) eos esse malos, necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit; videtur enim omnino hoc impossibile esse.

Ostensum est enim (l. II, c. 70 et 90) nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam, nisi animam humanam, vel, secundum quosdam, animas corporum cœlestium, de quibus inconveniens est æstimare quod sint malæ, quum motus cœlestium corporum sit ordinatissimus et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia, præter intellectum, utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in hujusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva, nisi intellectus. Quidquid igitur cognoscunt intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat; ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum ; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quod, in hujusmodi substantiis, non possit esse voluntatis peccatum.

Digitized by Google

saurait y avoir péché dans la volonté. Il semble donc que le péché de la volonté ne peut avoir lieu dans ces substances.

2° Le péché de la volonté a lieu en nous pour des choses dont nous avons une connaissance universelle parfaitement vraie, parce que, dans les cas particuliers, quelque passion entrave la raison et l'empêche de juger sainement. Or, les démons ne peuvent être affectés de ces passions; car elles appartiennent à la partie sensitive de l'âme, qui ne réalise aucune opération sans un organe corporel. Si donc ces substances séparées ont une science universelle qui est vraie, il n'est pas possible que, dans les cas particuliers, leur volonté se porte vers le mal par défaut de connaissance.

3° Nulle faculté de connaître ne se trompe sur son objet propre, mais seulement sur les objets étrangers : ainsi, la vue ne se trompe pas en jugeant des couleurs; mais si l'homme veut juger à l'œil de la saveur et de l'espèce des choses, il tombe à cet égard dans l'erreur. Or, la quiddité est l'objet propre de l'intelligence. Donc les notions de l'intelligence ne peuvent être fausses, si elle n'appréhende que les quiddités pures des êtres; mais toutes les erreurs de l'intelligence paraissent venir de ce que, comme cela nous arrive, elle appréhende des formes qui se confondent avec des images. Or, les substances intelligentes non unies à des corps ne connaissent pas de cette manière, parce qu'il n'y a pas d'images sans corps. Donc la science des substances séparées est à l'abri de toute erreur. Donc leur volonté est aussi préservée de tout péché.

4° L'erreur s'introduit dans l'opération de notre intelligence qui procède par voie de synthèse et d'analyse parce qu'elle ne saisit pas

2° Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur judicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hæ autem passiones in dæmonibus esse non possunt, quia hæ passiones sunt partis sensitivæ, quæ nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur hujusmodi substantiæ separatæ habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3° Amplius, Nulla virtus cognoscitiva circa proprium objectum decipitur, sed solum circa extraneum; visus enim non decipitur in judicio colorum; sed, dum homo per visum judicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem objectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quiddidates apprehendat; sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod, in substantiis separatis, accidat error in cognitione; ergo neque peccatum voluntatis

4° Item, In nobis, falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividen-

Digitized by Google

absolument la quiddité de la chose, mais qu'elle compose en quelque manière la chose qu'elle a saisie. Mais il n'y a erreur qu'accidentellement dans l'opération par laquelle l'intelligence appréhende la quiddité, c'est-à-dire en tant qu'il s'y mêle quelque chose de l'opération de l'intelligence qui emploie la synthèse et l'analyse. Cela vient de ce que notre intelligence n'arrive pas tout d'un coup à connaître la quiddité de la chose, mais elle la cherche en suivant un certain ordre : ainsi, la première chose que nous apercevons, c'est l'animal; ensuite, en le divisant à l'aide des différences opposées, nous laissons celle-ci et nous adjoignons celle-là au genre, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à définir l'espèce; et, en procédant de la sorte, nous sommes sujets à l'erreur, si nous prenons pour différence d'un genre celle qui ne lui appartient pas. Or, arriver par cette voie à connaître la quiddité, c'est le propre de l'intelligence, qui passe en raisonnant d'un objet à un autre, et nous avons vu que cela ne saurait convenir aux substances intelligentes séparées (liv. II, ch. 101). Il ne paraît donc pas que l'erreur puisse s'introduire dans la connaissance de ces substances; et, conséquemment, le péché ne peut entrer dans leur volonté.

5° Puisqu'il n'est point d'être qui recherche autre chose que son bien propre, il semble impossible que celui qui n'a qu'un seul bien déterminé s'égare dans son désir. C'est pourquoi, bien qu'il y ait péché dans les choses de la nature à cause d'un défaut survenu dans la réalisation du désir, ce péché n'affecte cependant jamais l'appétit naturel lui-même; car une pierre se porte toujours de haut en bas, qu'elle y arrive ou qu'un obstacle l'arrête. Pour nous, notre désir est

tis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensæ aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum, nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis; quodquidem contingit in quantum intellectus noster, non statim, sed quodam inquisitionis ordine, ad cognoscendam quidditatem rei alicujus pertingit; sicut quum primo apprehendimus animal, et, dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad diffinitionem speciei; in quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis id quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendam de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud; quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (l. II, c. 101) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione hujusmodi substantiarum; unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

5° Præterea, Quum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur quod id cujus est singulariter unum solum bonum in suo appetitu erret; et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in exsecutione appetitus, nunquam tamen peccatum accidit in appetitu naturali; semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem, peccatum accidit in appetendo, quia, quum sit natura

Digitized by Google

quelquefois vicié, parce que notre nature étant composée de deux substances, d'un esprit et d'un corps, il y a en nous plusieurs biens car le bien de l'intelligence diffère de celui des sens et même du corps, et entre ces différents biens qui appartiennent à l'homme il y a un certain ordre, qui consiste en ce que le moindre bien doit se rattacher au bien principal. D'où il suit que le péché est dans notre volonté, lorsque, sans rester dans cet ordre, nous recherchons une chose bonne sous quelque rapport, mais opposée à notre bien absolu. Or, il n'y a dans les substances séparées ni cette composition, ni cette diversité d biens; et même leur unique bien est celui de l'intelligence. Donc, comme on le voit, le péché ne saurait entrer dans leur volonté.

6° Le péché de la volonté résulte pour nous d'un excès ou d'un défaut, et la vertu consiste dans le juste milieu. Donc la volonté ne pèche jamais dans les choses où il n'y a ni excès ni défaut, mais qui restent toujours dans le juste milieu : par exemple, le désir de la justice ne peut jamais aller jusqu'au péché, parce que la justice est en quelque sorte un juste milieu. Or les substances intelligentes ne peuvent désirer que les biens intellectuels; car il serait absurde de dire que des êtres incorporels par nature, et qui n'ont point de sens, recherchent des biens corporels et sensibles. Dans les biens intellectuels il n'y a pas d'excès; car, considérés en eux-mêmes, l'excès et le défaut tiennent le milieu, de même que la vérité tient le milieu entre deux erreurs, dont l'une va trop loin et l'autre reste en deçà; et pour cela les biens des sens et du corps ne dépassent pas le juste milieu par là même qu'ils sont dans la proportion voulue par la raison. Donc il ne paraît

nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona; aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum vel etiam secundum corpus; horum autem diversorum quæ sunt hominis bona ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale ad principalius referendum est; unde peccatum voluntatis in nobis accidit, quum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid contra id quod est nobis bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis; quin imo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

6° Adhuc, In nobis, peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit; unde, in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare; nullus enim peccare potest in appetendo justitiam, nam ipsa justitia medium quoddam est. Substantiæ autem intellectuales separatæ non possunt appetere nisi bona intellectualia; ridiculum est enim dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia in quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam; nam secundum se media sunt superabundantiæ et defectus, sicut verum est medium inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona per hoc in medio sunt quod secundum rationem sunt. Non

Digitized by Google

pas que les substances intelligentes séparées puissent pécher par la volonté.

7° Les substances incorporelles semblent moins exposées que les corps à tomber dans quelque défaut. Or, les substances corporelles exemptes de contrariété, c'est-à-dire les astres, sont à l'abri de tout défaut. Donc, à plus forte raison, les substances séparées, en qui il n'y a ni contrariété, ni matière, ni mouvement, toutes choses d'où pourrait provenir quelque défaut, sont dans l'impossibilité de pécher.

CHAPITRE CIX.

Le péché peut être dans les démons. Comment y est-il?

L'autorité de la Sainte-Écriture prouve évidemment que le péché est dans la volonté des démons; car nous y lisons que *le diable pèche dès le commençement* (I. Joann., III, 8). Il est dit du diable qu'*il est menteur et le père du mensonge;* que *dès le commencement il était homicide* (Joann., VIII, 44); et encore que *par l'envie du diable la mort est entrée dans le monde* (Sag., II, 24).

Celui qui voudrait adopter le système platonicien sur ce point trouverait facilement la solution des difficultés précédemment exposées. Les auteurs de ce système représentent les démons comme des animaux qui ont des corps aériens; d'où il suit que puisqu'ils sont unis

videtur igitur quod substantiæ intellectuales separatæ secundum voluntatem peccare possint.

7° Amplius, Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quæ sunt a contrarietate remotæ, nullus defectus accidere potest, scilicet in corporibus cœlestibus. Multo igitur minus, in substantiis separatis et a contrarietate remotis et a materia et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

CAPUT CIX.

Quod in dæmonibus possit esse peccatum, et qualiter.

Quod autem in dæmonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate sacræ Scripturæ: dicitur enim quod *ab initio diabolus peccat* (I. Joann., III, 8); et de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii*, et quod *homicida erat ab initio* (Joann., VIII, 44); et dicitur quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum* (Sap., II, 24).

Si quis autem sequi vellet Platonicorum positiones, facilis esset via ad solvendum prædicta. Dicunt enim dæmones esse animalia corpore aerea; et sic, quum habeant sibi corpora unita, potest in eis esse etiam pars sensitiva; unde et passiones quæ nobis sunt causa peccati eis attribuunt, scilicet iram et odium et alia hujusmodi; propter quod dicit Apuleius quod sunt animo passiva. Propter hoc etiam quod uniti corporibus perhibentur, secundum positionem Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus; nam, se-

Digitized by Google

à des corps, il peut y avoir en eux même la partie sensitive; par conséquent, ils leur attribuent les passions qui sont pour nous des causes de péché, telles que la colère, la haine et d'autres semblables; et Apulée partant de là affirme qu'ils ont une âme passive (1). En raisonnant dans l'opinion de Platon, on pourrait même dire que puisqu'ils sont unis à des corps, ils ont encore une manière de connaître qui diffère de celle de l'intelligence; car, selon ce philosophe, l'âme sensitive elle-même est indestructible (2). Cette âme doit donc avoir une opération

(1) Omnium, inquiunt (Platonici), animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, dæmones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, dæmones medium. Nam deorum sedes in cœlo est, hominum in terra, in aere dæmonum. Sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus dæmonibusque potiores; homines vero infra deos et dæmones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritorum. Dæmones igitur medii, quemadmodum diis quibus inferius habitant postponendi, ita hominibus, quibus superius, præferendi sunt. Habent enim cum diis communem immortalitatem corporum, animarum autem cum hominibus passiones..... Hæc si ita sunt, quæ licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonicus Madaurensis, de hac re sola unum scripsit librum, cujus titulum esse voluit, *De deo Socratis*; ubi dicit apertissime et copiosissime asserit, non illum Deum fuisse, sed dæmonem..... — Quamobrem absit ut ista considerans animus veraciter religiosus et vero Deo subditus, ideo arbitretur dæmones se ipso esse meliores, quod habeant corpora meliora..... De moribus ergo dæmonum quum idem Platonicus loqueretur, dixit eos eisdem quibus homines animi perturbationibus agitari, irritari injuriis, obsequiis donisque placari, gaudere honoribus, diversis sacrorum ritibus oblectari, et in eis si quid neglectum fuerit, commoveri. Inter cætera etiam dicit ad eos pertinere divinationes augurum, aruspicum, vatum atque somniorum; ab his quoque esse miracula magorum. Breviter autem eos definiens ait, dæmones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aeria, tempore æterna : horum vero quinque tria priora illis esse (eadem) quæ nobis, quartum proprium, quintum eos cum diis habere commune. Sed video trium superiorum quæ nobiscum habent, duo etiam cum diis habere. Animalia quippe esse dicit et deos, qui sua cuique elementa distribuens, in terrestribus animalibus nos posuit cum cæteris quæ in terra vivunt et sentiunt, in aquatilibus pisces et alia natatilia, in aeriis dæmones, in ætheriis deos. Ac per hoc quod dæmones genere sunt animalia, non solum eis cum hominibus, verum etiam cum diis pecoribusque commune est; quod mente rationalia, cum diis et hominibus; quod tempore æterna, cum diis solis; quod animo passiva, cum hominibus solis; quod corpore aeria, ipsi sunt soli (S. Aug., *De civit. Dei*, l. VIII, c. 14, 15 et 16).

(2) Anima omnis est immortalis; quod enim semper movetur, id æternum est. Quod autem motum affert alicui, quodque ipsum agitatur aliunde quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod seipsum movet, quia nunquam deseritur a se, nunquamne moveri quidem desinit? Quinetiam cæteris quæ moventur hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia; ipsum autem nulla ex re nasci potest. Nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si nunquam oritur, ne occidit quidem unquam; nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec a se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci nec mori potest (*Phædrus*).— Ce raisonnement est développé dans la suite du même livre, et aucune distinction n'est faite entre l'âme humaine et celle des animaux, ni entre les différentes parties de l'âme.

cundum Platonem, etiam anima sensitiva incorruptibilis est; unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus; et sic nihil prohibet operationem sensitivæ animæ inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita, et,

Digitized by Google

propre à laquelle le corps ne participe pas; et ainsi rien ne s'oppo à ce qu'une substance intelligente, quoique non unie à un corps, a l'opération sensitive de l'âme, et, par conséquent, des passions; d'o il résulte que les démons ont en eux la même source de péché qui e en nous.

Mais il est impossible de soutenir ces deux suppositions. Nous avon démontré, en effet, que les âmes des hommes sont les seules sub stances intelligentes unies à des corps (liv. II, ch. 90). Nous avons l preuve qu'il ne peut pas y avoir d'âmes sensitives sans corps, en c que, si quelqu'un des organes où se produisent les sensations se trouv supprimé, l'opération de ce sens disparaît avec lui. Par exemple, quan l'œil est détruit, la vision cesse; c'est pourquoi la destruction de l'or gane au toucher entraîne nécessairement la mort de l'animal, qui n saurait exister sans lui.

Pour éclaircir la question que nous avons posée, il faut observe que, comme il y a un ordre dans les causes actives, il y en a u aussi dans les causes finales, en sorte que la fin secondaire dépen de la fin principale, de même que l'agent secondaire dépend d principal agent. Or, le péché a lieu dans les causes actives quan l'agent secondaire sort de l'ordre fixé par l'agent principal : ainsi lorsque la jambe, à cause d'une inflexion, n'exécute pas le mouve ment que la puissance appétitive commandait, ce défaut produi une démarche vicieuse. De même donc, pour les causes finales, toute les fois que la fin secondaire sort de l'ordre de la fin principale, la vo lonté pèche, bien que son objet soit bon et constitue une fin. Or, toute volonté veut naturellement le bien propre de son sujet, c'est-à-

per consequens, passiones ; et sic manet in eis eadem radix peccandi quæ est in nobis.

Sed utrumque præmissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquæ aliæ substantiæ intellectuales unitæ corporibus, præter animas humanas, ostensum est supra [l. II, c. 90]. Quod autem operationes sensitivæ animæ non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus, sicut, corrupto oculo, visio deficit; propter quod, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam autem præmissæ dubitationis considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis; sicut, quum tibia deficit propter suam curvitatem ab exsecutione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, quum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cujus objectum est bonum et finis. Quælibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium hujus velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere cujus bonum

Digitized by Google

ire son être parfait, et elle ne peut vouloir le contraire. Donc le péhé de la volonté est impossible dans l'être qui veut et dont le bien consiste dans sa fin dernière; car cette fin n'est pas subordonnée à une autre, mais toutes les autres lui sont subordonnées. Telle est la volonté de Dieu, dont l'être est la bonté souveraine, qui est la fin dernière. Donc, le péché de la volonté répugne en Dieu. Mais si l'on considère dans sa nature tout autre être qui possède cette faculté, et dont le bien propre est nécessairement subordonné à un autre bien, le péché de la volonté est possible; car quoiqu'il y ait dans chacun de ces êtres une inclination naturelle de la volonté à vouloir et aimer sa propre perfection, en sorte qu'il ne puisse pas vouloir le contraire, cette inclination n'y est cependant pas naturellement de telle manière qu'il subordonne sa propre perfection à une autre fin sans pouvoir s'écarter de cet ordre, puisque la fin supérieure n'est pas la fin propre de sa nature, mais l'une nature plus élevée. Donc, il dépend de son libre arbitre de subordonner sa propre perfection à la fin supérieure; car les êtres doués de volonté diffèrent de ceux qui en sont privés en ce que les premiers se subordonnent eux-mêmes avec ce qui leur appartient à la fin; ce qui fait dire qu'ils ont le libre arbitre; au lieu que les autres ne se subordonnent pas eux-mêmes à la fin, mais ils sont subordonnés par un agent supérieur, et comme dirigés et ne se dirigeant pas eux-mêmes vers cette fin. Le péché a donc pu entrer dans la volonté d'une substance séparée, parce qu'elle n'a pas fait rapporter son bien être et sa perfection à la fin dernière, mais qu'elle s'est arrêtée à son bien propre comme à une fin; et comme la règle de l'action doit être prise

est ultimus finis; quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas, quæ est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, ita quod contrarium hujus velle non possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit, quum finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quæ autem voluntate carent non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem [a] seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono ut fini; et, quia ex fine necesse est ut regulæ actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulariter disponeret, et ut ejus voluntas ab alio superiori non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetiit Dei

Digitized by Google

dans la fin, il était nécessaire, pour rester dans la règle, que cette substance s'étant posée comme fin, elle ordonnât les autres êtres d'après elle-même, et qu'un supérieur ne réglât pas sa volonté; ce qui n'appartient qu'à Dieu. C'est ce qui nous fait comprendre comment elle a pu désirer de devenir l'égale de Dieu; sans vouloir cependant que son bien propre égalât celui de Dieu; car cette pensée ne pouvait entrer dans son intelligence, et en formant ce désir, elle eût aspiré à ne plus exister, puisque nous avons fait voir que la distinction des espèces dérive de la diversité des degrés dans les êtres (liv. II, ch. 39 et 40). Or, prétendre régler les autres et soustraire sa volonté à la règle imposée par le supérieur, c'est vouloir commander et ne pas obéir, et en cela consiste le péché de l'orgueil; aussi a-t-on raison de dire que le premier péché du démon fut l'orgueil. Mais parce qu'une seule erreur concernant un principe est la source d'une multitude d'erreurs variées, de cette première disposition de la volonté, qui fut dans le démon, ont découlé une foule de péchés qui affectent cette même faculté, tels que la haine de Dieu qui réprimait son orgueil et punissait très justement son crime, l'envie contre les hommes, et beaucoup d'autres semblables.

Il faut encore remarquer que quand le bien propre d'un être est subordonné à plusieurs êtres supérieurs, celui qui a une volonté est libre de sortir de l'ordre qui se rattache à l'un de ces êtres supérieurs et de rester dans l'ordre qui se termine à un autre, que ce dernier soit plus ou moins élevé. Par exemple, le soldat qui est soumis au roi et au général de l'armée peut subordonner sa volonté au bien du général et non à celui du roi, et réciproquement; mais dans le cas où le général transgresserait l'ordre donné par le roi, la volonté du soldat serait

æqualitatem; non quidem ut bonum suum esset divino bono æquale; hoc enim in intellectu ejus cadere non poterat, et, hoc appetendo, appeteret se non esse, quum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum provenial, ut ex supradictis (l. II, c. 39 et 40) apparet. Velle autem alios regulare et voluntatem suam a superiori non regulari est velle præesse et quodammodo non subjici, quod est peccatum superbiæ; unde convenienter dicitur quod primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima ordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, et odii ipsius ad Deum ut resistentem suæ superbiæ et punientem justissime suam culpam, et invidiæ ad hominem, et multa alia hujusmodi.

Considerandum est etiam quod, quum proprium alicujus bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicujus superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive sit inferior; sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso; sed, si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala au-

Digitized by Google

bonne, s'il la détachait de la volonté du général pour la soumettre au roi; elle serait mauvaise s'il exécutait la volonté du général contrairement à la volonté du roi; car l'ordre d'un principe inférieur dépend de l'ordre du principe supérieur. Or, les substances séparées ne sont pas seulement subordonnées à Dieu, mais elles le sont aussi les unes aux autres, depuis la première jusqu'à la dernière (liv. II, ch. 95); et comme, à ne considérer que leur nature, le péché est possible dans chacun des êtres qui ont une volonté dépendante de Dieu, il a pu se faire qu'une des substances supérieures, et même la plus excellente, péchât par la volonté. Cela est même assez probable, car cette intelligence ne se fût pas reposée dans son bien propre comme dans sa fin s'il n'eût pas été d'une haute perfection. Il a pu arriver aussi que certaines intelligences inférieures, sortant de l'ordre divin, subordonnassent leur bien à celle-ci par leur propre volonté, et elles ont péché de la même manière, tandis que d'autres, observant l'ordre divin dans le mouvement de leur volonté, se sont éloignées, sans blesser la règle, de l'ordre émanant de l'intelligence pécheresse, bien qu'elle leur fût supérieure suivant l'ordre de leurs natures respectives. —Nous verrons plus loin (liv. IV, ch. 92 et 93) comment la volonté de ces êtres persévère immuablement dans le bien ou le mal; car cette question rentre dans celle des récompenses et des châtiments des bons et des méchants.

Il y a cette différence entre l'homme et les substances séparées, que le même individu a plusieurs puissances appétitives, dont l'une est soumise à l'autre; ce qui ne se retrouve point dans les substances séparées, qui sont cependant subordonnées l'une à l'autre. De quelque manière que l'appétit inférieur se détourne de l'objet légitime, le péché

tem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis; ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiæ autem separatæ non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut ostensum est (l. II, c. 95); et, quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est; non enim in suo bono quievisset sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quæ similiter peccaverunt; aliæ vero, servantes in motu suæ voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturæ ordinem, recte recederent. —Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur (l. IV, c. 92 et 93); hoc enim pertinet ad pœnas vel præmia bonorum vel malorum.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam quod, in uno homine, sunt plures appetitivæ virtutes, quarum una sub altera ordinatur; quodquidem in substantiis separatis non contingit; una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit, qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset per hoc

Digitized by Google

entre dans la volonté. Comme donc il y aurait péché dans les substances séparées si quelqu'une d'un rang inférieur sortait de l'ordre établi par une substance supérieure qui reste soumise à l'ordre divin, ainsi l'homme pèche de deux manières : d'abord quand la volonté humaine ne subordonne pas à Dieu son bien propre; et ce péché lui est commun avec les substances séparées; ensuite, quand le bien de l'appétit inférieur n'est pas réglé par l'appétit supérieur : c'est ce qui arrive lorsqu'on recherche, sans observer l'ordre de la raison, les délices de la chair, qui sont l'objet de la partie concupiscible; ce dernier péché n'a pas lieu dans les substances séparées.

CHAPITRE CX.

Solution des objections qui précèdent.

Ainsi donc, il n'est pas difficile de résoudre les objections qu'on nous oppose. En effet :

1° Nous ne sommes pas forcés de dire qu'il y a eu erreur dans l'intelligence de cette substance séparée parce qu'elle a pris pour un bien ce qui n'en était pas un, mais parce qu'elle n'a pas considéré un bien supérieur, auquel elle devait rapporter son propre bien; et la raison de ceci a pu être que sa volonté était fortement attachée à son bien propre; car cette faculté est libre de s'attacher plus ou moins à tel ou tel objet.

2° Il est clair qu'elle n'a pas désiré d'autre bien que son bien propre; mais elle a péché en laissant de côté un bien supérieur auquel il de-

quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicujus superioris sub ordine divino manentis, ita in homine uno contingit peccatum dupliciter : Uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum, quodquidem peccatum est commune sibi et substantiæ separatæ; alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem, puta quando delectabilia carnis, in quæ concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis; hujusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPUT CX.

Solutio rationum præmissarum.

Sic ergo hæc quæ objecta sunt non difficile est solvere.

1° Non enim cogimur dicere quod error fuit in intellectu substantiæ separatæ, judicando aliquid bonum quod bonum non sit, sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat : cujusquidem considerationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intense conversa; est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

2° Patet etiam quod non appetiit aliquod

Digitized by Google

vait être subordonné; car, de même que le péché vient en nous de ce que nous recherchons les biens inférieurs, c'est-à-dire ceux du corps, sans observer l'ordre que prescrit la raison, ainsi le péché du démon consiste en ce qu'il n'a pas rapporté son bien propre au bien divin.

3° Il est encore évident que le démon a dépassé le juste milieu qui constitue la vertu en ne se soumettant pas à l'ordre supérieur; et en agissant ainsi il a pris pour lui plus qu'il ne fallait, et il a donné moins qu'il ne devait à Dieu, à qui tous les êtres doivent se soumettre, comme à la règle première d'où l'ordre découle.

4° Il est donc manifeste que dans ce péché le juste milieu n'a pas été dépassé par suite d'une passion excessive, mais seulement par une disproportion contraire à la justice, vertu qui règle les opérations; car les substances séparées peuvent agir, mais les passions leur répugnent.

5° De ce qu'il ne saurait y avoir aucun défaut dans les corps supérieurs, on n'en doit pas conclure que le péché est impossible dans les substances séparées. En effet, les corps et tous les êtres privés de raison sont seulement dirigés et ne se dirigent pas eux-mêmes, parce qu'ils n'ont pas le domaine de leurs actes. Ils ne peuvent donc sortir de la règle imposée par leur premier agent et leur premier moteur que dans le cas où ils sont incapables de recevoir cette règle première dans toute sa rectitude; ce qui provient d'une disposition défectueuse de la matière. Par conséquent, comme ce défaut de disposition ne se rencontre pas dans la matière des corps supérieurs, ils ne peuvent jamais s'écarter de la rectitude de la première règle. Quant aux substances raisonnables ou intelligentes, elles ne sont pas seulement diri-

bonum, nisi unum quod est sibi proprium; sed in hoc fuit peccatum quod prætermisit superius bonum, in quod debuit ordinari; sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

3° Patet etiam quod medium virtutis etiam prætermisit, in quantum se superiori ordini non subdidit; et sic plus dedit sibi quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subjecta, ut primæ regulæ ordinanti.

4° Manifestum est igitur quod in peccato illo non est prætermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inæqualitatem justitiæ, quæ est circa operationes; in substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

5° Nec etiam oportet quod, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim et omnia quæ ratione carent aguntur tantum, et non agunt seipsa; non enim sui actus dominium habent; unde non possunt exire a regula primi ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primæ regulæ sufficienter recipere non possunt; quodquidem contingit ex indispositione materiæ, et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiæ locum non habet, nunquam a rectitudine primæ regulæ deficere possunt. Substantiæ vero rationales sive intellectuales non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus; quodquidem

Digitized by Google

gées, mais elles se portent aussi elles-mêmes à leurs actes propres, et cette faculté est d'autant plus complète que leur nature est plus parfaite; car la puissance active de l'agent est proportionnée à la perfection de sa nature. D'où il suit que la perfection de leur nature n'empêche pas que le péché puisse avoir lieu dans ces substances de la manière que nous avons indiquée, c'est-à-dire parce qu'elles font d'elles-mêmes une fin, sans égard à l'ordre fixé par l'agent supérieur.

CHAPITRE CXI.

Les créatures raisonnables sont soumises d'une manière spéciale à la divine Providence.

Il est évident, par tout ce que nous avons établi plus haut (ch. 76), que le gouvernement de la divine Providence s'étend à tout. Cependant la Providence doit régir les natures intelligentes et raisonnables d'une manière spéciale et autrement que le reste des créatures.

Les substances intelligentes, en effet, sont au-dessus des autres créatures, et par la perfection de leur nature, et par la noblesse de leur fin. Par la perfection de leur nature, puisque la créature raisonnable est la seule qui ait le domaine de ses actes et se détermine librement à ses opérations, au lieu que les autres créatures sont plutôt poussées qu'elles n'agissent (ch. 110). Par la noblesse de leur fin; car la créature intelligente s'élève seule jusqu'à la fin dernière de toutes choses par son opération, c'est-à-dire en connaissant Dieu et en l'aimant, et les autres créatures ne peuvent arriver à cette

tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura; quorum enim natura est perfectior, est et perfectior eorum virtus in agendo; unde naturæ perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo prædicto, ex hoc scilicet quod sibiipsis inhærent, ordinem superioris agentis non attendentes.

CAPUT CXI.

Quod speciali quadam ratione creaturæ rationales divinæ Providentiæ subduntur.

Ex his quidem quæ supra (c. 76) determinata sunt, manifestum est quod divina Providentia ad omnia se extendit; oportet tamen aliquam rationem Providentiæ speciem observari circa intellectuales et rationales naturas præ aliis creaturis.

Præcellunt enim alias creaturas, et in perfectione naturæ, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; cæteræ vero creaturæ ad opera propria magis aguntur quam agant, ut ex supradictis (c. 110) patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliæ vero creaturæ ad finem ultimum pertingere non possunt, nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis et eorum quæ operationi subjiciuntur, sicut

Digitized by Google

fin dernière qu'en participant à sa ressemblance à quelque degré. Or, le plan d'un ouvrage varie entièrement suivant la diversité de la fin et des êtres soumis à l'opération; et de même l'art opère de diverses manières selon que la fin de la matière varie : par exemple, le médecin adopte une pratique différente pour chasser la maladie et pour conserver la santé, et sa méthode change avec les divers tempéraments; il est également nécessaire, dans le gouvernement de la société, de suivre pour chaque classe de sujets un ordre différent, en rapport avec la fin particulière qui lui est assignée; car les soldats doivent être dans une autre disposition pour être prêts à combattre que les artisans pour exercer leur métier. Donc l'ordre en vertu duquel les créatures raisonnables sont soumises à la Providence divine n'est pas le même que celui qui est imposé aux autres créatures.

CHAPITRE CXII.

Les créatures raisonnables sont régies pour elles-mêmes, et les autres par rapport à elles.

Nous voyons donc, en premier lieu, que la connaissance que possède la nature intelligente, et qui la rend maîtresse de ses actes, exige que la Providence en prenne soin de manière à pourvoir pour elle-même à ce qui la concerne; tandis que la condition des autres créatures, qui ne leur confère pas le domaine de leurs actes, indique qu'elles ne reçoivent pas pour elles-mêmes les soins de la Providence, mais comme étant subordonnées à d'autres êtres. En effet :

ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiæ ; aliter enim operatur medicus ad ægritudinem pellendam et ad sanitatem conservandam, atque aliter in corporibus diversimode complexionatis; et similiter oportet, in regimine civitatis, diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subjiciuntur regimini et secundum diversa ad quæ ordinantur; oportet enim aliter disponi milites ut sint præparati ad pugnam, et artifices ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales Providentiæ divinæ subduntur et alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ.

CAPUT CXII.

Quod creaturæ rationales gubernantur propter seipsas, aliæ vero in ordine ad eas.

Primum igitur, ipsa cognitio intellectualis naturæ secundum quam est domina sui actus, Providentiæ curam requirit, qua sibi propter se provideatur; aliorum vero conditio, quæ non habet dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

1° Quod enim ab altero tantum agitur rationem instrumenti habet, quod vero per se agit habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quæritur propter seipsum, sed ut eo prin-

Digitized by Google

1° L'être qui n'agit que par un autre est un instrument, et l'agent principal est celui qui agit par lui-même. Or, on ne recherche pas un instrument pour lui-même, mais afin qu'il serve à l'agent principal; aussi tout le soin que l'on prend de l'instrument durant l'opération se rapporte nécessairement à l'agent principal, comme à sa fin; et tout ce que l'agent principal, considéré comme tel, se donne ou reçoit d'un autre, est pour lui-même. Donc Dieu dispose les autres créatures comme étant subordonnées aux créatures raisonnables.

2° Quiconque a le domaine de ses actes agit librement; car celui-là est libre qui est cause de lui-même, et celui qu'une sorte de nécessité, provenant d'un principe extrinsèque, pousse à agir, est esclave. Donc toutes les autres créatures sont naturellement en servitude, et la nature intelligente seule est libre. Or, tout gouvernement s'occupe des citoyens libres pour eux-mêmes et des esclaves pour les leur rendre utiles. Donc, de même, la divine Providence prend soin pour elles-mêmes des créatures intelligentes et de toutes les autres pour les premières.

3° Toutes les fois que plusieurs êtres sont coordonnés en vue d'une fin, s'il en est parmi eux qui ne puissent pas arriver par eux-mêmes à cette fin, ils doivent être subordonnés à ceux qui atteignent la fin et sont coordonnés pour eux-mêmes avec elle : ainsi, une armée ayant pour fin de gagner la victoire, on ne veut pour eux-mêmes dans l'armée que les soldats qui l'obtiennent par leur action propre en combattant, et les autres qui remplissent des fonctions différentes, comme de garder les chevaux, de fabriquer les armes, ne sont appelés dans l'armée que pour les soldats. Or, nous avons vu que Dieu est la fin

cipale agens utatur; unde oportet quod omnis operationis diligentia quæ circa instrumenta adhibetur ad principale agens referatur sicut ad finem; quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, in quantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturæ quasi propter se procuratæ, creaturæ vero aliæ quasi ad rationales creaturas ordinatæ.

2° Adhuc, Quod dominium sui actus habet liberum est in agendo; liber enim est qui sui causa est, quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subjectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subjecta est, sola vero natura intellectualis libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam Providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, cæteris autem creaturis propter ipsas.

3° Amplius, Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem; sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quæruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu quæruntur. Constat autem ex præmissis (c. 17) finem ultimum universi

Digitized by Google

dernière de tous les êtres (ch. 17), et que la nature intelligente seule atteint cette fin en elle-même par la connaissance et l'amour (ch. 25). Donc la nature intelligente seule est voulue pour elle-même dans l'univers et tous les autres êtres ne le sont que pour elle.

4° C'est une règle générale que les parties principales sont nécessaires pour elles-mêmes à la constitution du tout et que les autres ne sont exigées que pour conserver ou améliorer les premières. Or, de toutes les parties de l'univers les plus nobles sont les créatures intelligentes, parce qu'elles sont plus près de la ressemblance divine. Donc la Providence de Dieu prend soin des natures intelligentes pour elles-mêmes et de toutes les autres pour celles-ci.

5° Toutes les parties sont évidemment coordonnées en vue de la perfection du tout ; car le tout n'est pas pour les parties, mais les parties sont pour le tout. Or, les natures intelligentes ont plus d'affinité que les autres avec le tout; car chaque substance intelligente est en quelque sorte toutes choses, en ce sens qu'elle comprend dans son intelligence l'être tout entier (1); au lieu que les autres substances ne participent à l'être qu'en partie. Donc il est dans l'ordre que Dieu pourvoie aux autres êtres à cause des substances intelligentes.

6° Toute chose est naturellement disposée à être faite comme elle se fait suivant le cours de la nature. Or, nous voyons que suivant le cours naturel les choses se passent de telle manière que les substances

(1) Dicamus animam ipsam ea universa quodam modo esse quæ sunt. Nam ea quæ sunt aut intelligibilia sunt aut sensibilia ; atque scientia quidem est res eæ quodam modo quæ sub ipsam scientiam cadunt ; sensus autem, ipsæ sensibiles (Arist., *De anima*, III, c. 8). — Ce qu'Aristote dit de l'âme humaine s'applique bien mieux encore aux pures intelligences ou substances séparées. Comme il n'y a pas en elle de partie sensitive, leur connaissance est tout intellectuelle et leur compréhension plus parfaite.

Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis (c. 25) patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quæsita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

4° Item, In quolibet toto, partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliæ vero ad conservationem vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturæ, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturæ ergo intellectuales sunt propter se a divina Providentia procuratæ, alia vero omnia propter ipsas.

5° Præterea, Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius ; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturæ autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ ; nam unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu ; quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

6° Adhuc, Sicut agitur unumquodque cursu naturæ, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturæ currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se : vel ad intellectus perfectionem,

Digitized by Google

intelligentes tirent parti pour elles-mêmes de tous les autres êtres : soit pour perfectionner leur intelligence, parce qu'elles considèrent la vérité dans ces êtres; soit pour faire usage de leur puissance et appliquer leur science, comme l'ouvrier applique les conceptions de son art à la matière corporelle; soit même pour conserver les forces du corps uni à l'âme intelligente, ainsi que le font les hommes. Il est donc manifeste que la Providence de Dieu prend soin de tous les êtres à cause des substances intelligentes.

7° Un être recherche toujours l'objet qu'il recherche pour lui-même; car ce qui existe à cause de soi existe toujours; mais quand un être recherche quelque chose pour un autre, il n'est point nécessaire qu'il le recherche toujours, mais selon qu'il convient à cet autre à cause duquel il le recherche. Or, l'être de tout ce qui existe a découlé de la volonté de Dieu (liv. II, ch. 11). Donc Dieu a voulu pour elles-mêmes les substances qui sont toujours au nombre des êtres, et il n'a pas voulu pour elles-mêmes, mais pour d'autres celles qui n'existent pas toujours. Or, les substances intelligentes sont plus près que les autres d'exister toujours, parce qu'elles sont impérissables et ne peuvent varier que dans leurs élections. Donc les substances intelligentes sont régies pour elles-mêmes et les autres le sont à cause d'elles.

Il n'y a pas lieu d'opposer à la vérité que nous venons de démontrer que toutes les parties de l'univers existent en vue de la perfection du tout; car toutes les parties sont subordonnées à la perfection du tout en ce que l'une est utile à l'autre : ainsi nous voyons que chez l'homme le poumon concourt à la perfection du corps, parce qu'il est l'auxiliaire du cœur; et, par conséquent, il n'y a pas de contradiction à dire que

quia in eis veritatem speculatur; vel ad suæ virtutis exsecutionem et scientiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suæ conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem quod est unitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est igitur quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

7° Amplius, Quod aliquis propter se quærit semper quærit; quod enim propter se est semper est; quod vero aliquis propter aliud quærit non opus est quod semper quærat, sed secundum quod competit ei propter quod quæritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (l. II, c. 11) est manifestum. Quæ igitur semper sunt in entibus sunt propter se a Deo volita; quæ autem non semper sunt, non propter se, sed propter aliud. Substantiæ autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles; sunt autem mutabiles solum secundum electionem. Ergo substantiæ intellectuales gubernantur propter se, aliæ vero propter ipsas.

Non est autem ei quod præmissis rationibus est ostensum contrarium quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinentur. Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur in quantum una deservit alteri; sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi; unde non est contrarium pulmonem esse propter cor et propter totum animal; et similiter non est

Digitized by Google

le poumon existe pour le cœur et aussi pour l'animal tout entier (2). Il n'est pas non plus contradictoire d'affirmer que les autres natures existent pour les intelligences et pour la perfection de l'univers; car si une substance intelligente était privée des choses qu'exige sa perfection, l'univers resterait incomplet.

Cette raison, que les individus existent à cause de leurs espèces propres, ne détruit pas davantage ce qui précède. Par là même, en effet, que les individus sont subordonnés à leurs espèces, ils sont subordonnés ultérieurement à la nature intelligente; car aucun être corruptible n'est subordonné à l'homme à cause d'un seul individu de l'espèce humaine, mais à cause de l'espèce tout entière. Or, un être corruptible ne peut être utile à toute l'espèce humaine que considéré dans son espèce entière. Donc l'ordre en vertu duquel les êtres corruptibles sont subordonnés à l'homme demande que les individus soient subordonnés à leur espèce.

(2) Ce passage, et plusieurs autres de saint Thomas et des auteurs de son temps, prouvent que la découverte de la circulation du sang n'est pas aussi récente qu'on l'a prétendu. On l'a attribuée à tort à Guillaume Harvey, né à Jolkstone, dans le comté de Kent, en 1578 et mort en 1658. Aristote, dans son traité *De partibus animalium* (l. III, c. 4 et 5), signale assez nettement ce fait naturel : « Cor omnibus sanguine præditis inest; et quam ob causam dictum est antea, et nunc dicemus. Sanguis enim necessario inest in iis quæ sanguinea sunt; qui, quum humidus sit, conceptaculum sibi habeat necesse est. Ideoque venas natura emolita videtur, quarum unum esse principium necesse est; ubicumque enim fieri potest unum esse quam plura, melius est. Cor autem venarum principium est; ex hoc enim venæ, et per hoc esse videntur. Natura etiam ejus venosa est, utpote generis societate juncti cum venis, quoniam et situs ejus sedem obtinet principalem; in medio enim positum est, sed magis superius quam inferius, et parti priori admotius quam posteriori....—Causa vero ut venæ in omnes corporis partes digerantur, quod sanguis, aut quod vicem sanguinis tenet, totius corporis materia est, quæ in vena, aut in vicario venæ continetur... Quum autem partes ex sanguine omnes consistant, ut diximus, venarum rivi in omnes corporis partes ratione recta expanduntur; sanguinem enim fundi per omnia adesseque omnibus oportet, siquidem partes quæque ex eo consistunt. Et ut in hortis rigandis de una origine fonteque uno aqua rivis permultis diducitur, aliique ab aliis ductus subinde excipiunt, quousque humor in omnes partes deveniat.... Sic natura sanguinem per totum corpus censuit derivandum, quum is omnium materia sit... Cujus rei causa est quod sanguis, et quod sanguini proportionetur, potentia sit corpus et caro, aut quod iis proportione respondeat. »—Galien professe la même doctrine. Dans le XVI^e^ siècle, Michel Servet décrit ce phénomène d'une manière inexacte; Colombo le rectifie en plusieurs points; André Césalpin traite la même question, et le jésuite Honoré Fabri prouve, dans son livre intitulé : *De plantis, de generatione animalium, et de homine*, qu'il enseigna la circulation du sang avant qu'il eût pu lire le livre de Harvey.

contrariumve alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi; si enim deessent ea quæ requirit substantiæ intellectualis perfectio, non esset universum completum.

Similiter etiam prædictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam; non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam

Digitized by Google

Nous n'entendons pas cette proposition : La Providence divine ordonne les substances intelligentes pour elles-mêmes, en ce sens qu'elles n'ont aucun rapport ultérieur avec Dieu et la perfection de l'univers. Elles sont donc régies pour elles-mêmes et les autres le sont à cause d'elles, parce que les biens que leur confère la divine Providence ne leur sont pas donnés pour l'utilité d'autres êtres, et, en vertu d'une disposition divine, les biens que les autres reçoivent tournent à l'avantage de ces substances.

C'est pourquoi l'Ecriture dit : *Prenez garde qu'en considérant le soleil, la lune et tous les astres du ciel l'erreur ne vous trompe et ne vous porte à les adorer et à rendre un culte à ces êtres, que le Seigneur votre Dieu a créés pour le service de toutes les nations qui sont sous le ciel* (Deuter., IV, 19); *Vous avez mis sous ses pieds* de [l'homme], *les brebis, toutes les génisses et jusqu'aux troupeaux des champs* (Ps., VIII, 8); *Vous qui êtes le dominateur puissant, vous jugez avec calme et vous nous gouvernez avec beaucoup de respect* (Sap., XII, 18).

Ainsi se trouve réfutée l'erreur de ceux qui interdisent à l'homme, sous peine de péché, de tuer les animaux sans raison (3). En effet, dans l'ordre naturel et suivant une disposition de la Providence divine, ils sont destinés à l'usage de l'homme, qui peut s'en servir, par conséquent, sans injustice, en les tuant ou les employant de la manière qui lui convient. Aussi le Seigneur dit-il à Noé : *Tout ce qui a le mouvement et la vie sera votre nourriture; je vous ai donné tout cela aussi bien que les herbes vertes* (Gen., IX, 3).

(3) Les Manichéens étendaient cette inviolabilité jusqu'aux plantes, qu'ils supposaient capables de perceptions, et, par conséquent, animées et renfermant en elles une portion de la divinité.

humanam speciem. Toti autem humanæ speciei non posset aliquod corruptibilium deservire, nisi secundum suam speciem totam. Ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina Providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quæ propter divinam Providentiam sortiuntur non eis sunt data propter alterius utilitatem; quæ vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur : *Ne videas solem et lunam et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cælo sunt* (Deuter., IV, 19); et dicitur : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves universas, insuper et pecora campi* (Psalm. VIII, 8); et : *Tu autem, dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos* (Sap., XII, 18).

Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat; ex divina enim Providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur; unde absque injuria homo eis utitur, occidendo vel quolibet alio modo; propter quod et Do-

Digitized by Google

Si nous trouvons dans les Livres-Saints quelques passages où il est défendu d'exercer des actes de cruauté sur les brutes, comme de tuer un oiseau avec ses petits, c'est afin d'empêcher l'homme d'être cruel pour ses semblables; car il est à craindre que celui qui traite cruellement les animaux n'agisse de même envers les hommes ; ou bien parce que les mauvais traitements infligés aux animaux causent un dommage temporel soit à celui qui en est l'auteur, soit à d'autres; ou encore à cause d'un certain symbolisme, ainsi que le prouve l'interprétation que fait l'Apôtre de la défense du Deutéronome de lier la bouche du bœuf qui foule le grain dans l'aire (4).

CHAPITRE CXIII.

En dirigeant la créature raisonnable pour la faire agir, Dieu n'a pas seulement égard à l'espèce, mais encore à l'individu.

Il ressort de là que la créature raisonnable est la seule que Dieu dirige pour la faire agir, non-seulement de la manière que demande l'espèce, mais encore comme il convient à l'individu. En effet :

1° Nous voyons que tous les êtres existent pour leurs opérations; car l'opération d'un être est sa perfection dernière. Ainsi donc, Dieu les

(4) Non ligabis os bovis terentis in area fruges tuas (*Deuter.*, XXV, 4). — Quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam et de fructu ejus non edit? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat? Numquid secundum hominem hæc dico? An et lex hæc non dicit? Scriptum est enim in lege Moysi : Non alligabis os bovi trituranti. Numquid de bobus cura est Deo ? An propter nos utique hoc dicit ? Nam propter nos scripta sunt; quoniam debet in spe, qui arat, arare ; et qui triturat, in spe fructus percipiendi. Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia vestra metamus (I. Cor., IX, 7-11).

minus dixit ad Noe : *Et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum; quasi olera virentia tradidi vobis omnia (Gen.*, IX, 3).

Si qua vero in sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda, hoc fit : vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata læsio, sive inferentis sive alterius ; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus (I. *Cor.*, IX, 7 et seqq.) exponit illud Deuteronomii (XXV, 4) de non ligando ore bovis triturantis.

CAPUT CXIII.

Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

1° Omnis enim res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum

Digitized by Google

dispose tous à produire leurs actes par là même qu'ils dépendent de sa Providence. Or, la créature raisonnable est soumise à la Providence en tant que Dieu la régit et pourvoit à ce qui la concerne, en la considérant en elle-même, et non pas uniquement à cause de son espèce, ainsi qu'il le fait pour toutes les autres créatures corruptibles, parce que l'individu qui n'est régi qu'en vue de l'espèce n'est point régi pour lui-même; et nous avons prouvé que la créature raisonnable est régie pour elle-même (ch. 112). Donc les créatures raisonnables sont les seules que Dieu dirige pour les faire agir, non-seulement à cause de l'espèce, mais encore à cause de l'individu.

2° Les êtres qui ne reçoivent dans leurs actes d'autre direction que celle qui convient à l'espèce n'ont pas la liberté d'agir ou de ne pas agir; car ce qui découle d'une espèce est commun et naturel à tous les individus de cette espèce; et les faits naturels ne dépendent point de nous. Si donc l'homme recevait seulement dans ses actes la direction qui convient à l'espèce, il n'aurait pas la liberté d'agir ou de ne pas agir, mais il serait forcé de suivre l'inclination naturelle commune à l'espèce entière, de même que toutes les créatures privées de raison. Evidemment donc les créatures raisonnables reçoivent dans leurs actes la direction qui convient, non-seulement à l'espèce, mais encore à l'individu.

3° Nous avons prouvé que la Providence divine s'étend à tous et à chacun des êtres, et même aux plus vils (ch. 75 et 76). Donc, indépendamment de la direction que demande l'espèce, la Providence divine doit diriger dans leurs actes tous les êtres qui ont une action quelconque en dehors de l'inclination commune de l'espèce. Or, il se produit

quod divinæ Providentiæ substat. Creatura autem rationalis divinæ Providentiæ substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliæ corruptibiles creaturæ; quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis (c. 112) manifestum est. Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

2° Adhuc, Quæcumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est in istis agere vel non agere; quæ enim consequuntur speciem sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationales creaturæ actus directionem habent, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

3° Amplius, Sicut supra (c. 75 et 76) ostensum est, divina Providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quod per divinam Providentiam regulentur in suis actibus præter directionem quæ pertinet ad

Digitized by Google

dans la créature raisonnable beaucoup d'actions que l'inclination commune de l'espèce ne suffirait pas à déterminer; et nous en avons la preuve en ce que ces actions ne sont pas les mêmes dans tous les individus, mais varient avec eux. Il est donc nécessaire que pour faire agir la créature raisonnable, Dieu dirige, non-seulement l'espèce, mais encore l'individu.

4° La Providence de Dieu gouverne toutes les natures suivant leur capacité; car il a mis chacune de ses créatures dans la condition qu'il savait lui convenir pour arriver, sous sa direction, à laquelle elle doit atteindre. Or, la créature raisonnable est seule capable de recevoir pour agir une direction qui s'applique, non-seulement à l'espèce, mais encore à l'individu; car, douée d'intelligence et de raison, elle peut discerner comment telle chose est bonne ou mauvaise, suivant les circonstances diverses de personnes, de temps et de lieu. Donc la créature raisonnable est la seule que Dieu dirige, pour la faire agir, non-seulement dans l'espèce, mais encore dans l'individu.

5° La créature raisonnable est soumise à la divine Providence de telle sorte qu'elle n'est pas seulement gouvernée par cette Providence, mais qu'elle peut encore connaître à quelque degré la manière dont elle s'exerce : aussi est-il dans ses attributions de pourvoir aux autres êtres et de les diriger; ce qui n'appartient pas au reste des créatures, qui ne participent à la Providence que parce qu'elles lui sont soumises. Or, par là même qu'un être a la faculté de pourvoir à d'autres, il est capable de régler et de gouverner ses actes. Donc la créature raisonnable participe à la divine Providence, non-seulement en ce qu'elle est gou-

speciem. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei; cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variæ in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

4° Item, Deus unicuique naturæ providet secundum ipsius capacitatem; tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

5° Præterea, Creatura rationalis sic divinæ Providentiæ subjacet quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem Providentiæ utcumque cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in cæteris creaturis, quæ solum Providentiam participant in quantum Providentiæ subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam Providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia.

Digitized by Google

vernée, mais aussi en ce qu'elle gouverne ; car, par ses actes propres, elle se gouverne elle-même et elle gouverne aussi les autres êtres. Donc toute providence inférieure est soumise à celle de Dieu comme à la Providence suprême. Donc, considérés comme actes personnels, les actes de la créature raisonnable relèvent du gouvernement de la divine Providence.

6° Les actes personnels de la créature raisonnable sont proprement des actes qui procèdent d'une âme raisonnable. Or, l'âme raisonnable n'est pas seulement capable de se perpétuer dans son espèce, comme les autres créatures, mais aussi dans l'individu. Donc la Providence divine dirige les actes de la créature raisonnable, non-seulement parce qu'ils appartiennent à l'espèce, mais encore en tant qu'ils sont des actes personnels.

C'est pourquoi, bien que tous les êtres soient soumis à la Providence de Dieu, l'Ecriture ne lui en attribue pas moins spécialement le soin des hommes, par ces paroles : *Qu'est-ce que l'homme, pour que vous vous souveniez de lui ? Qu'est-ce que le fils de l'homme, pour que vous le visitiez* (Ps., VIII, 5)? *Dieu prend-il soin des bœufs* (I. Cor., IX, 9)? Ce qui signifie que Dieu s'occupe des actes humains, non-seulement comme appartenant à l'espèce, mais encore en leur qualité d'actes personnels.

Omnis autem inferior providentia divinæ Providentiæ subditur, quasi supremæ. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ, in quantum sunt actus personales, ad divinam Providentiam pertinet.

6° Item, Actus personales rationalis creaturæ sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliæ creaturæ, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturæ a divina Providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinæ Providentiæ omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud : *Quid est homo, quod memor es ejus, aut filius hominis quoniam visitas eum (Psalm.* VIII, 5)? et : *Numquid de bobus cura est Deo* (I. *Cor.*, IX, 9)? Quæquidem ideo dicuntur quia de humanis actibus Deus curam habet, non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

Digitized by Google

CHAPITRE CXIV.

Dieu donne des lois à l'homme.

Il est donc clair que l'homme devait nécessairement recevoir des lois émanées de Dieu. En effet :

1° De même que Dieu dirige les actes des créatures sans raison, en tant qu'ils appartiennent à l'espèce, ainsi il dirige les actes de l'homme, selon qu'ils appartiennent à l'individu (ch. 113). Or, Dieu dirige les actes des créatures sans raison, en tant qu'ils appartiennent à l'espèce, par une inclination naturelle qui découle de la nature même de l'espèce. Donc il faut à l'homme un principe supérieur à cette inclination pour le diriger dans ses actes personnels; et ce principe nous l'appelons loi.

2° Nous avons dit que la créature raisonnable est soumise à la divine Providence de telle sorte qu'elle participe à un certain degré à la ressemblance de cette Providence, en ce qu'elle est capable de se gouverner elle-même dans ses actes, et de gouverner aussi les autres êtres (ch. 113). Or, le principe qui règle les actes de certains êtres porte le nom de loi. Donc il convenait que Dieu donnât une loi aux hommes.

3° La loi n'étant autre chose que la raison et la règle de l'opération, il ne convient d'imposer une loi qu'aux êtres qui connaissent la raison de leurs actes. Or, la créature raisonnable remplit seule cette condition. Donc il convenait de ne donner une loi qu'à la créature raisonnable.

4° Il faut donner des lois aux êtres qui sont libres d'agir et de n

CAPUT CXIV.

Quod divinitus hominibus leges dantur.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari.

1° Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est (c. 113). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quæ naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur; et hoc dicimu legem.

2° Adhuc, Rationalis creatura, ut dictum est (c. 113), sic divinæ Providentiæ subditur quod etiam similitudinem quamdam divinæ Providentiæ participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

3° Item, Quum lex nihil aliud sit quam quædam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturæ. Soli igitur rationali creaturæ fuit conveniens dari legem.

Digitized by Google

pas agir. Or, la créature raisonnable possède seule cette liberté. Donc la créature raisonnable est seule capable de recevoir une loi.

5° Puisque la loi n'est que la raison de l'opération, et que la raison de toute opération se tire de sa fin, chacun des êtres capables d'obéir à une loi la reçoit de celui qui le conduit à sa fin, de même que l'ouvrier subalterne reçoit la sienne de l'architecte, et le soldat du général de l'armée. Or, la créature raisonnable trouve en Dieu et par Dieu sa fin dernière (ch. 17 et 25). Donc il convenait que Dieu donnât une loi aux hommes.

Aussi les Livres-Saints nous disent : *Je mettrai ma loi dans leurs entrailles* (Jérém., XXXI, 33); *Je lui donnerai par écrit mes lois nombreuses* (Os., VIII, 12).

CHAPITRE CXV.

La loi divine met principalement l'homme en rapport avec Dieu.

Nous pouvons voir d'après cela quel est le but principal de la loi que Dieu a donnée. En effet :

1° Il est évident que tout législateur humain, en rendant des lois, se propose principalement de conduire les hommes à telle fin qu'il détermine : ainsi, le général d'une armée recherche la victoire et le chef de l'État veut la paix. Or, la fin que Dieu a en vue, c'est Dieu lui-même. Donc la loi divine a pour but principal de mettre l'homme en rapport avec Dieu.

2° Nous avons observé que la loi est en quelque sorte la raison du

4° Præterea, Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturæ. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

5° Amplius, Quum lex nihil aliud sit quam ratio operis, cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectone et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus (c. 17 et 25) patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

Hinc est quod dicitur : *Dabo legem meam in visceribus eorum (Jerem.*, XXXI, 33); et : *Scribam ei multiplices leges meas (Oseæ*, VIII, 12).

CAPUT CXV.

Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

1° Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

2° Adhuc, Lex, sicut dictum est (c. 114), est quædam ratio divinæ Providentiæ gubernantis, rationali creaturæ proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad pro-

Digitized by Google

gouvernement de la divine Providence proposée à la créature raisonnable (ch. 114). Or, le gouvernement providentiel de Dieu conduit chacun des êtres à sa fin propre. Donc par la loi divine l'homme est principalement coordonné avec sa fin. Or, la fin de la créature humaine est de s'attacher à Dieu ; car en cela consiste sa félicité (ch. 37). Donc la loi divine dispose principalement l'homme à s'attacher à Dieu.

3° Tout législateur a l'intention de rendre bons ceux à qui il impose sa loi ; aussi les prescriptions de la loi doivent avoir pour objet les actes des vertus. Donc la loi divine a principalement en vue les actes les plus parfaits. Or, de tous les actes humains, les plus parfaits sont ceux par lesquels l'homme s'attache à Dieu, parce qu'ils le rapprochent davantage de la fin. Donc la loi divine dispose principalement les hommes à produire ces actes.

4° On doit considérer comme le point principal d'une loi celui qui lui donne son efficacité. Or, l'efficacité de la loi divine sur les hommes vient de ce que l'homme est soumis à Dieu ; car personne n'est lié par la loi d'un prince, à moins d'être son sujet. Donc le point principal de la loi divine doit être de porter l'âme humaine à s'attacher à Dieu.

C'est ce qu'expriment ces paroles : *Maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, si ce n'est que tu craignes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans ses voies, que tu l'aimes et que tu serves le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme* (Deuter., x, 12)?

prios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem præcipue ordinatur. Finis autem humanæ creaturæ est adhærere Deo ; in hoc enim felicitas ejus consistit, ut supra (c. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit ut Deo adhæreat.

3° Amplius, Intentio cujuslibet legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos ; unde præcepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina præcipue intenduntur qui sunt optimi. Sed, inter omnes humanos actus, illi sunt optimi quibus homo adhæret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus præcipue lex divina ordinat homines.

4° Item, Illud præcipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo ; non enim aliquis alicujus regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur præcipuum in divina lege esse debet ut mens humana Deo adhæreat.

Hinc est quod dicitur : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua* (*Deuter.*, x, 12)?

Digitized by Google

CHAPITRE CXVI.

L'amour de Dieu est la fin de la loi divine.

Puisque l'objet principal de la loi divine est de porter l'homme à s'attacher à Dieu et que l'homme s'attache à Dieu surtout par l'amour, la loi divine a nécessairement pour fin principale de produire l'amour.

Que l'homme s'attache à Dieu surtout par l'amour, c'est une vérité manifeste. En effet :

1° L'homme possède deux facultés au moyen desquelles il peut s'attacher à Dieu, savoir l'intelligence et la volonté; car les parties inférieures de l'âme ne sauraient le conduire à cette union avec Dieu, mais seulement avec les êtres les moins nobles. L'union qui s'opère par l'intelligence se complète par celle qui vient de la volonté; parce que l'homme se repose en quelque sorte par la volonté dans l'objet que saisit l'intelligence. La volonté s'attache à une chose par amour ou par crainte, mais différemment; car lorsqu'elle s'attache par crainte à un objet, c'est en considération d'un autre, c'est-à-dire pour éviter un mal dont elle est menacée, si elle ne réalise pas cette union ; au lieu qu'elle ne considère que l'objet auquel elle s'attache par amour. Or, ce qui est à cause de soi l'emporte sur ce qui est pour un autre. Donc la manière la plus excellente de s'unir à Dieu c'est de s'attacher à lui par l'amour. Donc c'est là le but principal de la loi divine.

2° La fin d'une loi quelconque, et surtout de la loi divine, est de rendre les hommes bons. L'homme est bon quand il a une volonté bonne,

CAPUT CXVI.

Quod finis legis divinæ est dilectio Dei.

Quia vero intentio divinæ legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhæreat, homo autem potissime adhæret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinæ legis principaliter ordinetur ad amandum.

Quod autem per amorem homo maxime Deo adhæreat, manifestum est.

1° Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhærere, intellectus scilicet et voluntas; nam secundum inferiores animæ partes Deo adhærere non potest, sed inferioribus rebus. Adhæsio autem quæ est per intellectum completionem recipit per eam quæ est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter ; nam ei quidem cui inhæret propter timorem inhæret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhæreat ei, imminet; ei vero cui adhæret propter amorem adhæret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhæsio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhærendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

2° Item, Finis cujuslibet legis, et præcipue divinæ, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod ha-

Digitized by Google

au moyen de laquelle il fait passer à l'acte tout ce qu'il y a de bon en lui. Or, sa volonté est bonne par là même qu'il veut le bien, et surtout le bien souverain, qui constitue une fin. Donc la bonté de l'homme augmente à mesure que sa volonté veut plus ardemment ce bien. Or, l'homme veut plus ardemment ce qu'il veut par amour que ce qu'il veut seulement par crainte; car il y a quelque chose d'involontaire dans la volition qui procède uniquement de la crainte, comme le prouve l'exemple du navigateur qui, par crainte du danger, veut jeter ses marchandises à la mer (1). Donc l'amour du souverain bien, qui est Dieu, rend les hommes aussi bons que possible, et c'est la fin principale de la loi divine.

3° La bonté de l'homme découle de la vertu ; car c'est la vertu qui le met en possession du bien ; aussi le but de la loi est-il de rendre les hommes vertueux et ses dispositions prescrivent les actes des vertus. Or, une condition de la vertu, c'est que l'homme vertueux déploie de l'énergie dans ses opérations et s'y délecte; et l'amour surtout produit cet effet; car nous faisons énergiquement et avec délectation ce que nous entreprenons par amour. Donc l'amour du bien est la fin dernière de la loi divine.

4° Par l'autorité de leurs lois les législateurs donnent l'impulsion à ceux qu'ils y assujettissent. De tous les êtres qui recoivent le mouvement d'un premier moteur, celui-là est mû plus parfaitement, qui participe davantage à l'impulsion du premier moteur et à sa ressemblance. Or, Dieu, qui est l'auteur de la loi divine, fait tout pour son

(1) La volonté qui procède uniquement de la crainte est, en effet, conditionnelle ; en sorte que, si la condition se trouvait supprimée, la volonté se tournerait vers l'objet opposé.

bet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et præcipue maximum bonum, quod est finis ; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mari projectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

3° Præterea, Bonitas hominis est per virtutem ; virtus enim est quæ bonum facit habentem ; unde et lex intendit homines facere virtuosos, et præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur; hoc autem facit maxime amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

4° Adhuc, Legislatores imperio legis editæ movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quæ moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinæ dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc mo-

Digitized by Google

amour. Donc celui qui se porte vers Dieu par le même moyen, c'est-à-dire par l'amour, est dirigé vers lui de la manière la plus parfaite. Or, tout agent recherche la perfection dans ce qu'il fait. Donc la fin de tout législateur est de porter l'homme à aimer Dieu.

De là cette parole : *La fin du précepte est la charité* (I. Tim., I, 5); et l'Écriture dit encore que *le plus grand et le premier commandement* de la loi est celui-ci : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu* (Matth., XXII, 38 et 37). C'est pourquoi nous appelons la loi nouvelle, loi d'amour, comme la plus parfaite; et la loi ancienne, loi de crainte, comme étant moins parfaite.

CHAPITRE CXVII.

La loi divine nous ordonne d'aimer le prochain.

Il suit de là que la loi divine a aussi en vue l'amour du prochain. En effet :

1° Une union d'affection doit exister entre ceux qui ont la même fin. Or, les hommes ont pour fin commune le bonheur auquel une disposition divine les destine. Donc ils doivent être unis ensemble par un amour réciproque.

2° Dès lors qu'on aime quelqu'un, on est porté naturellement à aimer ceux qu'il aime, et ceux qui lui sont unis. Or, Dieu aime les hommes, auxquels il a réservé, comme leur fin dernière, la jouissance de lui-même. Donc l'amour du prochain doit accompagner l'amour de Dieu.

3° L'homme étant un animal naturellement sociable, il a besoin

do tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislatoris ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur : *Finis præcepti est charitas* (I. *Tim.*, I, 5); et dicitur quod *maximum et primum mandatum*, in lege, est : *Diliges Dominum Deum tuum (Matth.*, XXII, 38 et 37). Inde est quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris; lex autem vetus, tanquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII.

Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

1° Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

2° Adhuc, Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab

Digitized by Google

que ses semblables l'aident à atteindre à sa fin propre; et il reçoit tous les secours nécessaires tant que les hommes s'aiment mutuellement. Donc la loi de Dieu, qui dirige l'homme vers sa fin dernière, nous oblige à un amour mutuel.

4° La tranquillité et la paix sont indispensables à l'homme pour vaquer aux choses de Dieu. Or, c'est l'amour mutuel qui fait principalement disparaître tout ce qui pourrait troubler la paix. Donc puisque la loi divine destine l'homme à s'occuper des choses de Dieu, l'amour mutuel des hommes procède nécessairement de cette loi.

5° La loi divine est donnée à l'homme comme un secours ajouté à la loi naturelle. Or, il est naturel que tous les hommes s'aiment réciproquement; et la preuve en est que, dans un cas de nécessité, obéissant à une sorte d'instinct naturel, l'homme vient au secours du premier venu, lui fût-il étranger : par exemple, en le retirant d'un chemin où il s'égare, en le relevant lorsqu'il est tombé, et dans d'autres circonstances analogues, comme si chaque homme était pour tous les hommes un parent et un ami. Donc la loi divine impose aux hommes un amour réciproque.

C'est pourquoi nous lisons dans l'Évangile : *Le précepte que je vous donne, c'est que vous vous aimiez mutuellement* (Joann., XV, 12); *Nous avons reçu de Dieu ce commandement, que celui qui aime Dieu aime aussi son frère* (I. Joann., IV, 21); et il est dit encore que le second commandement est celui-ci : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même* (Matth., XXII, 39).

eo et eos qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem, quasi ultimum finem, prædisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

3° Amplius, Quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines exsistente. Ex lege igitur Dei, quæ homines in ultimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

4° Item, Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quæ pacem perturbare possunt, præcipue per dilectionem mutuam tolluntur. Quum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

5° Præterea, Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant; cujus signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viæ, erigendo a casu et aliis hujusmodi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus præcipitur.

Hinc est quod dicitur : *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem (Joann.*, XV, 12]; *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum* [I. *Joann.*, IV, 21]; et dicitur quod secundum mandatum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum* (*Matth.*, XXII, 39).

Digitized by Google

CHAPITRE CXVIII.

La loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi.

Il est clair, pour toutes ces raisons, que la loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi. En effet :

1° De même que la vision, qui s'exerce au moyen de l'œil du corps, est le principe de l'amour physique, ainsi l'amour spirituel doit commencer par la vision intelligible d'un objet spirituel digne d'amour. Or, dans notre condition présente, nous ne pouvons voir que par la foi cet objet spirituel intelligible, qui est Dieu, parce que cette vision dépasse la portée de la raison naturelle ; et surtout aussi parce qu'elle fera notre félicité (1). Donc la loi divine nous conduit à connaître la vraie foi.

2° Les dispositions de la loi divine ont pour but d'assujettir complétement l'homme à Dieu. Or, de même que l'homme soumet sa volonté à Dieu, par l'amour, il lui soumet son intelligence par la foi ; mais cette soumission n'a pas lieu lorsque sa croyance est erronée ; car Dieu, qui est la vérité même, ne peut rien proposer de faux à l'homme et, par conséquent, celui qui croit une fausseté ne croit pas à Dieu. Donc la loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi.

3° Quiconque se trompe sur une chose essentielle à un être ne connaît point cet être : par exemple, celui qui prendrait un animal sans raison pour un homme ne connaîtrait pas l'homme ; mais il en serait

(1) *Videmus nunc per speculum in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (I. Cor., XIII, 12).

CAPUT CXVIII.

Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

1° Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quæ est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in præsenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit ; et præcipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

2° Item, Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo. Sed, sicut homo subditur Deo amando, quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum ; non autem credendo aliquid falsum, quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest ; unde qui credit aliquod falsum non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

3° Adhuc, Quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, æstimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem ; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem sim-

Digitized by Google

autrement, si l'erreur ne portait que sur un accident. Quand il s'agit d'un être composé, quoique l'erreur touchant un des principes essentiels empêche de le connaître absolument, on le connaît cependant sous quelque rapport : ainsi, celui qui considère l'homme comme un animal sans raison le connaît dans son genre; mais il n'en est pas de même pour les êtres simples, et toute erreur exclut complétement la connaissance de l'objet. Or, Dieu est parfaitement simple. Donc quiconque se trompe sur Dieu, ne connaît pas Dieu ; et celui qui croit que Dieu est un corps ne le connaît en aucune façon, mais son intelligence saisit un autre être au lieu de Dieu. Or, on aime et on désire une chose comme on la connaît. Donc celui qui se trompe sur Dieu, ne saurait l'aimer, ni le désirer comme une fin. Donc, puisque le but de la loi divine est d'exciter dans les hommes l'amour et le désir de Dieu, elle doit leur imposer l'obligation de croire en Dieu suivant la vérité.

4° Une opinion fausse est dans l'ordre intelligible ce qu'est au point de vue moral un vice opposé à une vertu; car le vrai est le bien de l'intelligence. Or, il appartient à la loi divine de proscrire le vice. Donc il lui appartient aussi de repousser les opinions fausses sur Dieu et sur les choses qui le concernent.

De là cette parole : *Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* (Hebr., XI, 6); et l'Écriture met la vraie foi en Dieu avant tous les autres préceptes de la loi, quand elle dit : *Écoutez, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur* (Deut., VI, 4).

Ainsi se trouve renversée l'erreur de ceux qui prétendent qu'il importe peu, pour le salut de l'homme, avec quelle foi il sert Dieu.

pliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus, nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Quum igitur lex divina ad hoc tendat, ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

4° Amplius, Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus ; nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo et de his quæ sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur : *Sine fide impossibile est placere Deo (Hebr.,* XI, 6); et, antequam alia præcepta legis ponantur, præstituitur recta fides de Deo, quum dicitur : *Audi Israel : Dominus Deus noster, Dominus unus est (Deuter.,* VI, 4).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

Digitized by Google

CHAPITRE CXIX.

Certaines choses sensibles élèvent notre esprit vers Dieu.

Puisque, à raison de sa nature, l'homme connaît par les sens, et ne s'élève qu'avec beaucoup de peine au-dessus des êtres sensibles, Dieu a pourvu à ce que les choses sensibles lui rappelassent le souvenir des choses divines, afin de diriger plus efficacement vers ces dernières l'intention de l'homme, dont l'esprit n'a pas la puissance de les contempler en elles-mêmes. A cette fin ont été institués les sacrifices que l'homme offre à Dieu, non parce que Dieu en a besoin, mais pour lui signifier qu'il doit rapporter à Dieu, comme à sa fin, et comme au Créateur qui gouverne en maître l'univers, sa personne et tout ce qu'il possède. — Certaines choses sensibles sont aussi données à l'homme comme moyens de sanctification. Elles lui servent de bain, d'onction, de nourriture et de breuvage, en même temps que l'on prononce des paroles sensibles, afin de lui représenter par ces choses qui tombent sous les sens que les dons intelligibles qu'il reçoit procèdent d'un principe extrinsèque, c'est-à-dire de Dieu dont le nom est exprimé dans ces formules qui frappent l'oreille. — Les hommes ont encore recours à des pratiques sensibles, telles que des prostrations, des génuflexions, des prières faites à haute voix et des chants, non pour exciter Dieu, mais pour s'exciter elles-mêmes à s'élever vers lui. Nous observons tout cela, non parce que Dieu en a besoin, lui qui connaît tout, dont la volonté est immuable, et qui n'accepte pas pour elles-mêmes les affections de l'âme, ni même les mouvements du cœur, mais pour

CAPUT CXIX.

Quod per sensibilia quædam mens nostra dirigitur in Deum.

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda. Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia, quæ homo Deo offert, non propter quod Deus eis indigeat, sed ut repræsentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut, in finem, et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum.—Adhibentur etiam homini quædam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur, aut ungitur, aut pascitur, aut potatur cum sensibilium verborum prolatione, ut homini repræsentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur.—Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus ; quæ non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit et cujus voluntas est immutabilis, et affectum mentis

Digitized by Google

nous-mêmes, afin que ces œuvres sensibles nous aident à diriger notre intention vers Dieu et enflamment notre amour ; et, par là même, nous confessons que Dieu est l'auteur de notre âme et de notre corps, en lui offrant des hommages spirituels et corporels.

Il n'est donc point étonnant que les hérétiques, qui nient que Dieu ait créé nos corps, condamnent les hommages corporels qu'on lui rend (1). Ils paraissent avoir oublié leur qualité d'hommes en considérant comme inutile, pour produire la connaissance intérieure et éveiller les affections de l'âme, les représentations sensibles ; car l'expérience prouve que les actes extérieurs sont propres à donner à l'âme quelque connaissance et à exciter ses affections : aussi est-il évident que nous pouvons convenablement user, même de certains moyens que nous fournissent les corps, pour élever notre esprit vers Dieu.

(1) Ces hérétiques sont les Manichéens, qui attribuaient au mauvais principe la création de la matière. Saint Augustin les réfute ainsi dans son livre *Du bien* : Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura ; sed cuicumque naturæ non est malum, nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur : non solum qualem inducunt Manichæi, ubi tanta bona inveniuntur, ut nimio eorum cæcitas miranda sit, sed qualem potest quilibet inducere. Neque enim vel illa materies, quam antiqui hylen (ὕλην) dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico quam Manichæus hylen appellat, dementissima vanitate, nesciens quid loquatur, formatricem corporum ; unde recte illi dictum est quod alterum Deum inducat ; nemo enim formare et creare corpora, nisi Deus, potest ; neque enim creantur, nisi quum eis species et ordo subsistit ; quæ bona esse, nec esse posse nisi a Deo, puto quod jam etiam ipsi confitentur. Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istæ quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silva græce ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quæ non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum ; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma, unde qui ea prævalent formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquod est etiam capacitas formæ. Sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat quod bonum sit capacem esse sapientiæ. Et quia omne bonum a Deo, neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a Deo » (*De natura boni, contra Manichæos*, c. 17 et 18).—Les protestants n'ont donc pas été les premiers à condamner beaucoup d'œuvres et de pratiques pieuses prescrites ou autorisées par l'Église. En cela, comme en beaucoup d'autres points, ils peuvent revendiquer des ancêtres jusque parmi les sectaires des temps les plus anciens, dont ils ont seulement réchauffé les erreurs.

et etiam motum corporis non propter se acceptat ; sed propter nos facimus, ut per hæc sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur ; simul etiam per hoc Deum profitemur animæ et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirum si hæretici, qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, hujusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam non judicant ad interiorem cognitionem et affectionem ; nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem ; unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostræ elevationem in Deum.

Digitized by Google

On dit que le culte de Dieu consiste dans ces actions corporelles qui sont faites pour lui. Nous nous servons, en effet, du mot *cultiver* pour exprimer que nous nous occupons d'une chose avec zèle. Or, par nos actes nous montrons notre zèle envers Dieu, non pour lui être utiles, comme aux choses que nous cultivons avec soin, mais parce que ces actes nous rapprochent de Dieu. Et comme par les actes intérieurs nous tendons directement vers Dieu, le culte de Dieu consiste proprement dans les actes intérieurs ; cependant, les actes extérieurs appartiennent aussi au culte de Dieu, en tant qu'ils servent à élever notre âme vers lui, ainsi qu'il a été observé.

C'est pour cela que le culte de Dieu s'appelle *religion*, parce que par ces actes l'homme se lie en quelque sorte afin de ne plus s'éloigner de lui, et aussi parce qu'une espèce d'intérêt naturel lui fait sentir qu'il est obligé de témoigner à sa manière son respect à Dieu, de qui découlent, comme de leur principe, son être et tous les biens.

De là vient encore que la religion prend le nom de *piété ;* car c'est la piété qui nous fait rendre à nos parents l'honneur qui leur est dû ; aussi paraît-il convenable de considérer comme un acte de piété l'honneur rendu à Dieu, qui est le père de tous les êtres ; et, pour la même raison, on appelle *impies* ceux qui s'opposent aux choses du culte de Dieu.

Dieu n'est pas seulement la cause et le principe de notre être, mais notre être tout entier est en son pouvoir ; par conséquent, nous lui devons tout ce qui est en nous ; et puisqu'il est vraiment notre Seigneur, ce que nous faisons en son honneur est un *service*. Or, Dieu est Seigneur, non par accident, comme le sont tous les hommes, mais par

In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim *colere* dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus ; circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut quum alias res nostris operibus colere dicimur, sed quia per hujusmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus ; sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, in quantum per hujusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hinc est quod Dei cultus *religio* nominatur, quia hujusmodi actibus quodammodo homo se ligat ut ab eo non evagetur, et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo ut suo modo reverentiam ei impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc est etiam quod religio nomen accepit *pietatis ;* nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus ; unde convenienter quod Deo parenti omnium honor exhibetur pietatis esse videtur ; propter quod qui his quæ ad divinum cultum pertinent adversantur *impii* dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis est ipsi debemus ; ac, per hoc quod vere Dominus noster est, id quod in honorem Dei exhibemus *servitium* dicitur.

Digitized by Google

nature. Le service de Dieu diffère donc de celui qui est dû à l'homme, auquel nous sommes soumis accidentellement, et qui n'a sur les êtres qu'un domaine particulier dérivé de celui de Dieu ; c'est pourquoi les Grecs réservent le nom de *latrie* (λατρεία) au service que nous devons à Dieu.

CHAPITRE CXX.

Le culte de latrie n'appartient qu'à Dieu.

Plusieurs ont pensé qu'il faut rendre un culte de latrie, non-seulement au premier principe des choses, mais encore à toutes les créatures supérieures à l'homme. — Aussi, tout en considérant Dieu comme le principe premier et universel des êtres, quelques-uns ont cru que le culte de latrie est dû : d'abord, après le Dieu souverain, aux substances intelligentes du ciel, qu'ils appellent aussi des dieux, que ces substances soient entièrement séparées des corps, ou bien qu'elles animent les sphères ou les astres ; en second lieu, à certaines substances intelligentes, qu'ils croyaient unies à des corps aériens, et auxquelles ils donnaient le nom de démons ; cependant, parce qu'ils supposaient ces démons plus élevés que les hommes, de même que le corps aérien est au-dessus du corps terrestre, ils prétendaient qu'il faut rendre à ces substances un culte divin, et, comparativement aux hommes, ils en faisaient des dieux, comme tenant le milieu entre les hommes et les dieux ; et parce que, selon eux, les âmes des bons, en se séparant des corps, passent à un état supérieur à la condition de la vie pré-

Est autem Deus Dominus, non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam. Ideo aliter debetur servitium Deo et aliter homini, cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et id a Deo derivatur; unde servitium quod debetur Deo specialiter apud Græcos λατρεία vocatur.

CAPUT CXX.

Quod latriæ cultus soli Deo est exhibendus.

Fuerunt autem aliqui qui latriæ cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quæ supra homines sunt. — Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam æstimaverunt : primo quidem, post summum Deum, substantiis intellectualibus cœlestibus, quas deos etiam vocabant, sive essent substantiæ omnino a corporibus separatæ, sive essent animæ orbium aut stellarum ; secundo etiam, quibusdam substantiis intellectualibus, quas unitas esse credebant corporibus aereis, quos dæmones esse dicebant, et tamen, quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, hujusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, et in comparatione ad homines deos illos

Digitized by Google

sente, ils pensaient que les âmes des morts, qu'ils appellent des *héros* ou des *mânes*, ont droit à un culte divin. — D'autres, considérant Dieu comme l'âme du monde, crurent que l'on doit rendre le culte qui appartient à la Divinité au monde entier et à chacune de ses parties ; non cependant en vue du corps, mais à cause de l'âme, qu'ils disaient être Dieu, de même que l'honneur rendu à un homme sage s'adresse, non pas à son corps, mais à son âme. — Enfin, d'autres ont été jusqu'à affirmer qu'il faut honorer d'un culte divin même les êtres inférieurs à l'homme par leur nature, en tant qu'ils participent à quelque degré à la vertu de la nature supérieure, et comme ils croyaient que l'influence des astres, ou la présence de quelques esprits communique une vertu surnaturelle à certaines représentations faites de main d'homme, ils soutenaient qu'on doit rendre les honneurs divins à ces représentations, qu'ils appelaient des dieux; ce qui leur a fait donner le nom d'idolâtres, parce qu'ils offraient le culte de latrie à des idoles, c'est-à-dire à des images.

La raison ne permet pas à ceux qui n'admettent qu'un seul principe séparé de rendre à un autre le culte dû à la Divinité. En effet :

1° Nous n'offrons pas un culte à Dieu parce qu'il en a besoin (ch. 119), mais afin d'affermir en nous-mêmes, au moyen de choses sensibles, la vraie notion que nous avons de Dieu. Or, nous ne pouvons affermir en nous, au moyen des choses sensibles, cette notion qu'il y a un seul Dieu au-dessus de tous les êtres, qu'en faisant pour lui quelques démonstrations particulières, que nous appelons le culte divin. Donc la

esse dicebant, quasi medios inter homines et deos ; et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status præsentis vitæ transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas *heroas* aut *manes* vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur. — Quidam vero, Deum esse animam mundi æstimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis ejus partibus esset cultus divinitatis exhibendus; non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam. — Quidam vero etiam ea quæ infra hominem sunt secundum naturam homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, in quantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturæ; et, quum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia cœlestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum, dicebant his imaginibus divinum cultum esse exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant; propter quod et idololatræ sunt dicti, quia latriæ cultum idolis, id est imaginibus, impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum principium separatum cultum divinum alteri exhibere.

1° Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est (c. 119), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquid separatum exhibemus, quod dicimus cultum divi-

Digitized by Google

notion d'un principe unique s'affaiblit, si l'on offre à plusieurs le culte divin.

2° Nous avons dit que le culte extérieur est nécessaire à l'homme pour exciter dans son âme un respect particulier de Dieu (ch. 119). Or, l'habitude contribue pour beaucoup à ébranler l'âme de l'homme; car il se porte plus facilement aux choses qu'il est accoutumé à faire. Cette coutume s'observe parmi les hommes, que l'on rend, à l'exclusion de tout autre, certains honneurs à celui qui tient la première place dans l'État, comme le roi ou l'empereur. Donc, il faut que l'esprit humain se familiarise avec cette idée, qu'il y a un seul principe souverain des êtres, en faisant pour lui ce qu'il ne fait pour aucun autre; et c'est ainsi que nous entendons le culte de latrie.

3° Si quelqu'un avait droit au culte de latrie simplement parce qu'il est supérieur et non parce qu'il est le plus élevé, comme les hommes sont supérieurs les uns aux autres, ce qui a lieu aussi pour les Anges, il s'ensuivrait qu'un homme devrait rendre un culte de latrie à un homme, et un Ange à un Ange; et parce que, parmi les hommes, celui qui l'emporte sous un rapport est inférieur sous un autre, on voit que les hommes devraient se rendre réciproquement cet honneur; ce qui est absurde.

4° C'est la coutume parmi les hommes d'offrir quelque chose de spécial pour un bienfait spécial. Or, Dieu, en créant l'homme, lui a accordé en quelque sorte un bienfait spécial, puisque nous avons prouvé que Dieu seul peut créer (liv. II, ch. 21). Donc, pour reconnaître ce bienfait spécial, l'homme doit à Dieu quelque chose de spécial; et c'est le culte de latrie.

num. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, si cultus divinus pluribus exhibeatur.

2° Præterea, Sicut dictum est supra (c. 119), hujusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in specialem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo; nam ad consueta facilius movetur. Habet autem hoc humana consuetudo quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quod estimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod exhibeat ei quod nulli alteri exhibetur; et hoc dicimus latriæ cultum.

3° Item, Si cultus latriæ alicui deberetur quia est superior, et non quia summus, quum hominum unus alio sit superior et etiam Angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet et Angelus Angelo; et, quum ille inter homines qui superior est quantum ad unum sit inferior quantum ad aliud, videtur quod mutuo sibi homines latriam exhibere deberent; quod est inconveniens.

4° Adhuc, Secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suæ; ostensum est enim (l. II, c. 21) quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid spe-

Digitized by Google

5° Le culte de latrie est un service, et il n'est dû de service qu'
maître. Or, celui-là est proprement et véritablement le maître qui d
cide avec autorité ce qu'ont à faire les autres, sans recevoir de per
sonne une règle d'action ; car celui qui exécute les dispositions arrêtée
par le supérieur est plutôt un serviteur qu'un maître. Or, Dieu, qui es
le souverain principe des choses, dispose par sa Providence tous les être
à réaliser leurs opérations propres (ch. 64). C'est pourquoi la Sainte
Écriture nous dit que les Anges et les astres servent, et Dieu, dont ils
exécutent les ordres, et nous, qui tirons avantage de leurs actes (1).
Donc, il n'est permis de rendre qu'au souverain Principe des êtres le
culte de latrie dû au Seigneur suprême.

6° Le sacrifice paraît tenir une place à part parmi les pratiques du
culte de latrie ; car on peut faire, même devant les hommes, des génu-
flexions, des prostrations et leur donner d'autres témoignages de res-
pect, pourvu que ce ne soit pas dans la même intention que quand
ces choses s'adressent à Dieu ; mais nul n'a pensé qu'on dût offrir à
un autre le sacrifice, à moins de considérer, ou de feindre considérer
celui-là comme Dieu. Le sacrifice extérieur est le symbole du sacrifice
intérieur de l'âme humaine qui s'offre elle-même à Dieu. Notre âme
s'offre à Dieu, comme à son principe créateur, à l'auteur de ses opéra-
tions, à la fin dans laquelle elle doit trouver la félicité ; toutes choses

(1) *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (Dan., VII, 10).—*Et vidi, et audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium, et seniorum; et erat numerus eorum millia millium* (Apoc., V, 11).— *Tunc reliquit eum diabolus ; et ecce Angeli accesserunt, et ministrabant ei* (Matth., IV, 11).—*Ne forte, elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt* (Deuter., IV, 19).

ciale Deo reddere in recognitionem beneficii specialis ; et hoc est latriæ cultus.

5° Amplius, Latria servitium dicitur; servitium autem domino debetur. Dominus autem proprie et vere est qui aliis præcepta operandi dispensat et a nullo regulam operandi sumit; qui enim exsequitur quod a superiori fuerit dispositum magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam Providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra (c. 64) ostensum est ; unde, in sacra Scriptura, et Angeli et superiora corpora ministrare dicuntur, et Deo, cujus ordinationem exsequuntur, et nobis, in quorum utilitatem actiones eorum proveniunt. Non est igitur cultus latriæ, qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

6° Item, Inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium ; nam genuflexiones, prostrationes et alia hujusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo ; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum æstimavit aut æstimare se finxit. Exterius autem sacrificium repræsentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, scilicet quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatitudinis fini; quæquidem conveniunt soli summo rerum prin-

Digitized by Google

ni ne conviennent qu'au souverain principe des êtres. Or, nous avons prouvé que le Dieu suprême est la seule cause créatrice de l'âme raisonnable (liv. II, ch. 87); car il a seul le pouvoir d'incliner la volonté de l'homme à ce qui lui plaît (ch. 89 et 90). Il résulte encore des démonstrations précédentes que le souverain bonheur de l'homme consiste uniquement dans la jouissance de Dieu (ch. 37 et 63). Donc l'homme doit offrir le culte de latrie au seul Dieu suprême, à l'exclusion de toute autre substance spirituelle.

Quoique l'opinion qui tient que Dieu n'est autre chose que l'âme du monde, s'éloigne plus que les autres de la vérité, ainsi que nous l'avons vu, et que celle qui envisage Dieu comme un être distinct et le principe de l'existence de toutes les autres substances intelligentes séparées ou unies à des corps soit vraie, en partant de la première, on pourrait plus raisonnablement offrir le culte de latrie à des êtres divers; car en agissant ainsi, il semble que le culte de latrie s'adresse au seul Dieu suprême, puisque, selon cette opinion, les diverses parties du monde sont pour Dieu ce que sont pour l'âme humaine les divers membres du corps. Cependant la raison s'y oppose également. En effet :

1° Les partisans de ce système enseignent qu'il ne faut pas rendre au monde un culte de latrie à cause de son corps, mais en considération de son âme, qu'ils disent être Dieu. Or, quoique le corps du monde puisse se diviser en plusieurs parties, son âme est indivisible. Donc on ne doit pas rendre à plusieurs êtres, mais à un seul le culte divin.

2° Si l'on prétend que le monde a une âme qui l'anime tout entier, et aussi toutes ses parties, cela ne peut s'entendre d'une âme nutritive

cipio. Ostensum est autem supra (l. II, c. 87) quod animæ rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse enim solus hominis voluntatem potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra (c. 89 et 90) ostensum est. Patet etiam ex superioribus (c. 37 et 63) quod in ejus solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriæ cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Licet autem positio quæ ponit Deum summum non esse aliud quam animam mundi magis a veritate recedat, ut supra ostensum est, illa vero quæ ponit Deum separatum esse et ab ipso exsistere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas sive corpori conjunctas, sit vera, hæc tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriæ cultum diversis. Exhibendo enim latriæ cultum diversis rebus, videntur uni summo Deo latriam exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversæ partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra. Sed etiam ei ratio obviat.

1° Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriæ cultum ratione corporis, sed ratione animæ, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus diversis rebus exhibendus, sed uni tantum.

2° Adhuc, Si mundus ponitur animam habere quæ totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva, quia harum partium animæ operationes non competunt omnibus

Digitized by Google

ou sensitive; car les opérations de ces deux parties de l'âme ne conviennent pas à toutes les parties de l'univers. En supposant même que le monde ait une âme sensitive ou nutritive, on ne lui devrait pas plus qu'aux brutes et aux plantes un culte de latrie, à raison de ces deux âmes. Donc, en disant que Dieu, auquel est dû le culte de latrie, est l'âme du monde, on entend parler de l'âme intelligente; et cette âme ne constitue pas la perfection de telles parties déterminées du corps, mais elle appartient en quelque manière au corps tout entier; ce que nous constatons par notre âme, qui est moins noble; car Aristote prouve que l'intelligence n'a pas d'organe corporel (2). Donc, d'après leur principe, il ne faut pas rendre un culte divin aux diverses parties du monde, mais au monde tout entier, à cause de son âme.

3° Si, suivant la même opinion, une seule âme anime le monde entier et toutes ses parties, comme on ne donne le nom de Dieu au monde qu'à raison de son âme, il n'y a qu'un seul Dieu, et, par conséquent, le culte divin n'est dû qu'à un seul être; si, au contraire, on veut qu'une âme unique soit répandue dans le tout, et que les diverses parties n'en aient pas moins chacune leur âme, il faut admettre que les âmes des parties sont subordonnées à l'âme du tout; car il y a la même proportion entre les perfections qu'entre les sujets qui les reçoivent (3). Or, dès lors qu'il existe plusieurs substances intelligentes coordonnées, celle qui est au premier rang a seule droit au culte de latrie, comme nous l'avons prouvé contre l'autre opinion. Donc on ne

(2) Unusquisque sensus sensibilis est objecti, estque in instrumento suo ea ratione qua illud sensus est instrumentum, et differentias sensibiles objecti sui discernit : ut album quidem et nigrum, visus; dulce autem et amarum, gustus; et cæteri similiter sensus... At neque intelligere idem est ac sentire (Arist., *De anima*, III, c. 2 et 3).

(3) Et l'âme, qui est la forme du corps animé, est aussi sa perfection, puisque c'est elle qui le fait exister comme tel.

partibus universi. Dato etiam quod mundus haberet animam sensitivam vel nutritivam, non propter hujusmodi animas deberetur ei latriæ cultus, sicut nec brutis animalibus nec plantis. Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt, Deum, cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali; quæquidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum; quod etiam in nostra anima, quæ est ignobilior, patet; non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in tertio de Anima (c. 2 et 3). Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam ejus, secundum eorum radicem.

3° Amplius, Si, secundum eorum positionem, una tantum sit anima quæ totum mundum animat et partes omnes ipsius (mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam), erit ergo unus tantum Deus, et sic cultus divinitatis non debetur, nisi tantum uni. — Si vero sit una anima totius et diversæ partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animæ partium sub anima totius ordinentur; eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Exsistentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis,

Digitized by Google

doit pas rendre le culte de latrie aux parties du monde, mais seulement au monde tout entier.

4° Il est évident que certaines parties du monde n'ont pas une âme qui leur est propre. Donc il ne faut pas leur rendre le culte de latrie. Et cependant, ceux que nous combattons adoraient les âmes et les éléments du monde, tels que la terre, l'eau, le fer, et les autres corps inanimés.

3° Le supérieur ne doit certainement pas un culte de latrie à son inférieur. Or, suivant l'ordre de la nature, l'homme est d'autant supérieur, au moins à tous les corps inférieurs, que sa forme est plus parfaite. Donc l'homme n'est pas tenu d'offrir le culte de latrie aux corps inférieurs, s'ils ont droit à un culte à raison de leurs âmes.

Les mêmes difficultés renaissent inévitablement, si l'on dit que le monde tout entier n'a pas une âme commune, mais que chacune de ses parties a une âme qui lui est propre ; car la partie la plus élevée aura nécessairement une âme plus noble, à laquelle seule, selon les principes antérieurement posés, sera dû le culte de latrie.

L'opinion qui attribue aux images le culte de latrie est encore plus déraisonnable que les précédentes. En effet :

1° Si quelque vertu, ou une certaine noblesse découle des astres dans ces images, on ne leur doit pas pour cela un culte de latrie, puisqu'il n'est pas dû aux corps célestes eux-mêmes, à moins que ce ne soit à cause de leurs âmes, comme quelques-uns l'ont prétendu. Or, ceux-là pensent que les astres communiquent quelque vertu à ces images en raison de leur puissance physique.

illi tantum debetur latriæ cultus quæ summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem. Non erit igitur exhibendus latriæ cultus partibus mundi, sed solum toti.

4° Præterea, Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus latriæ cultus. Et tamen ipsi colebant animas et mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem et alia hujusmodi inanimata corpora.

5° Item, Manifestum est quod superius non debet inferiori latriæ cultum. Homo autem superior est, ordine naturæ, ad minus omnibus inferioribus corporibus quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset exhibendus latriæ cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem etiam inconvenientia sequi necesse est, si quis dicat quod singulæ partes mundi habeant proprias animas, non autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum præmissa, debetur latriæ cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quæ dicit imaginibus esse latriæ cultum exhibendum.

1° Si enim hujusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus cœlestibus, non propter hoc debetur eis latriæ cultus, quum nec ipsis corporibus cœlestibus debeatur, nisi forte propter eorum animas ; ut quidam posuerunt. Hæ autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus cœlestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Digitized by Google

2° Les images ne reçoivent évidemment pas des corps célestes une perfection équivalente à la noblesse de l'âme raisonnable. Donc elles sont inférieures en dignité au premier venu des hommes. Donc l'homme ne leur doit aucun culte.

3° La cause est plus noble que l'effet. Or, ce sont les hommes qui fabriquent ces images. Donc ils ne leur doivent pas de culte.

Si l'on nous répond que les images ont quelque vertu ou une certaine noblesse parce que des substances spirituelles leur sont unies, cette raison ne suffit pas; car nulle substance spirituelle, si ce n'est seulement la première, n'a droit à un culte de latrie.

4° Le mode d'union de l'âme raisonnable et du corps humain l'emporte sur le mode d'union de n'importe quelle substance spirituelle avec ces images. Donc l'homme leur est également supérieur en noblesse.

5° Puisque ces images servent quelquefois à exécuter des desseins nuisibles, il est clair que si des substances spirituelles leur donnent la puissance de produire de tels effets, ces substances sont mauvaises. Nous en avons une preuve plus manifeste encore en ce qu'elles font des réponses trompeuses et imposent à leurs adorateurs des actions contraires à la vertu; ce qui les place au-dessous des hommes vertueux. Donc on ne leur doit pas un culte de latrie.

Il ressort donc avec évidence de ces démonstrations que le culte de latrie n'est dû qu'au seul Dieu souverain. — Aussi l'Écriture nous dit : *Celui qui immole à d'autres dieux qu'au seul Seigneur sera mis à mort* (Exod., XXII, 20); *Vous craindrez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servi-*

2° Præterea, Manifestum est quod non consequuntur ex cœlestibus corporibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cujuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

3° Adhuc, Causa potior est effectu. Harum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod hujusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhærent aliquæ spirituales substantiæ, hoc etiam non sufficit, quum nulli spirituali substantiæ debeatur latriæ cultus, nisi soli summæ.

4° Præterea, Nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis quam aliqua spiritualis substantia adhæreat prædictis imaginibus; adhuc igitur homo remanet in majori dignitate quam prædictæ imagines.

5° Adhuc, Quum hujusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectus sortiantur, illæ spirituales substantiæ sint vitiosæ; quod etiam manifestius probatur per hoc quod responsionibus decipiunt et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus; et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriæ cultus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriæ cultus soli uni summo Deo debetur. — Hinc est quod dicitur : *Qui immolat diis occidetur, præter quam Domino soli* (*Exod.*, XXII, 20); et : *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies* (*Deuter.*, VI, 13); et

Digitized by Google

rez que lui seul (Deuter., VI, 13). Elle parle ainsi des Gentils : *En se disant sages ils sont devenus insensés, et ils ont transféré l'honneur dû au Dieu incorruptible à la représentation de l'image d'un homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles* (Rom., I, 22 et 23); et ensuite : *Ils ont remplacé la vérité de Dieu par le mensonge ; ils ont adoré et servi la créature, de préférence au Créateur, qui est béni dans tous les siècles. Ainsi soit-il* (Ibid., 25).

Comme il n'est pas permis d'offrir le culte de latrie à un autre qu'au premier principe des êtres; comme aussi une créature raisonnable mal disposée est seule capable d'exciter à faire des choses défendues, les hommes ont été certainement poussés à ces pratiques illégitimes par les suggestions des démons, qui, ambitionnant les honneurs divins, se sont offerts à la place de Dieu aux adorations des hommes. C'est pourquoi les Livres-Saints nous disent : *Tous les dieux des nations sont des démons* (Ps. XCV, 5); et encore : *Ce que les nations immolent, elles l'immolent aux démons et non à Dieu* (I. Cor., X, 20).

Puis donc que le but principal de la loi divine est de porter l'homme à se soumettre à Dieu, et à lui témoigner un respect particulier, non-seulement de cœur, mais encore de bouche et par les œuvres extérieures, c'est pour cela que, dans l'Exode, où la loi divine nous est proposée, le culte de plusieurs dieux est tout d'abord prohibé par ces paroles : *Vous n'aurez pas de dieux étrangers en ma présence. Vous ne vous ferez pas de statues, ni aucune image* (Exod., XX, 3 et 4). — Il est ensuite interdit à l'homme de prononcer le nom de Dieu sans respect, c'est-à-dire à l'appui du mensonge ; et cette défense est ainsi exprimée : *Vous ne prendrez pas le nom du Seigneur votre Dieu en vain* (*Ibid.*, XX, 7).

dicitur de Gentilibus : *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt ; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentum* (*Rom.*, I, 22 et 23) ; et infra : *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturæ potius quam Creatori, qui est benedictus in secula. Amen* (*Ibid.*, 25).

Quia ergo indebitum est quod latriæ cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturæ male dispositæ, manifestum est quod ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia* (*Psaml.* XCV, 5) ; et : *Quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo* (I. *Cor.*, X, 20).

Quia igitur est principalis legis divinæ intentio ut homo Deo subdatur et ei singularem reverentiam exhibeat, non solum corde, sed etiam ore et opere corporali, ideo primitus in Exodo, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur : *Non habebis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem* (*Exod.*, XX, 3 et 4). — Secundo indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicujus falsi ; et hoc est quod dicitur : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum* (*Ibid.*, XX, 7). — Tertio indicitur requies secundum aliquod tempus

Digitized by Google

— Il lui est ordonné, en troisième lieu, de se reposer pendant quelque temps du travail extérieur, afin que son esprit se livre à la contemplation des choses divines; c'est pourquoi il est dit : *Souvenez-vous de sanctifier le jour du Sabbat* (*Ibid.*, XX, 8).

CHAPITRE CXXI.

La loi divine met l'homme dans une disposition conforme à la raison, relativement aux biens corporels et sensibles.

1° De même que les êtres corporels et sensibles servent à élever l'âme de l'homme vers Dieu, s'il en use comme il convient, pour témoigner à Dieu son respect, ainsi l'usage illégitime de ces choses détourne complétement l'esprit de Dieu, parce que l'on place la fin de la volonté dans des êtres inférieurs; ou bien il ralentit le mouvement de l'âme vers Dieu, quand nous nous affectionnons plus qu'il n'est nécessaire à ces êtres. Or, le but principal de la loi divine est de déterminer l'homme à s'attacher à Dieu. Donc il appartient à cette loi de régler l'affection de l'homme pour les biens corporels et sensibles, et l'usage qu'il en doit faire.

2° Comme l'âme de l'homme est subordonnée à Dieu, le corps est subordonné à l'âme, et les puissances inférieures à la raison. Or, il appartient à la divine Providence, dont la raison proposée par Dieu à l'homme constitue la loi divine, de maintenir chaque chose dans l'ordre fixé. Donc, la loi divine doit soumettre l'homme à un ordre tel que les puissances inférieures restent subordonnées à la raison, et le corps à

ab exterioribus exercitiis, ut mens divinæ contemplationi vacet; et ideo dicitur : *Memento ut diem Sabbati sanctifices* (*Ibid.*, XX, 8).

CAPUT CXXI.

Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem, circa corporalia et sensibilia.

1° Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus vel mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit ad hujusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhæreat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

2° Adhuc, Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam Providentiam, cujus quidem ratio, homini a Deo proposita, divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animæ, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

3° Amplius, Quælibet lex recte propo-

Digitized by Google

l'âme, et que les êtres extérieurs servent à satisfaire les besoins de l'homme.

3° Toute loi régulièrement proposée excite à pratiquer la vertu. Or, la vertu consiste à régler suivant la raison tant les affections intérieures que l'usage des biens corporels. Donc la loi divine doit statuer sur ces points.

4° Tout législateur a le droit de prendre, en portant une loi, toutes les dispositions sans lesquelles elle ne saurait être observée. Or, puisque la loi est proposée à la raison, l'homme ne s'y conformerait pas si tout ce qui le touche n'était pas soumis à la raison. Donc il appartient à la loi divine de prescrire que tout ce qui concerne l'homme soit subordonné à la raison.

C'est pourquoi il est dit : *Que votre obéissance soit raisonnable* (Rom., XII, 1); et encore : *La volonté de Dieu est que vous deveniez saints* (I. Thess., IV, 3).

Cela renverse cette erreur, qu'il n'y a de péché que ce qui offense ou scandalise le prochain.

CHAPITRE CXXII.

Pourquoi, selon la loi divine, la fornication simple est un péché. Le mariage est naturel.

Nous voyons par là combien est futile le raisonnement de ceux qui prétendent que la fornication n'est pas un péché.

Ce raisonnement le voici : Prenons une femme non engagée envers

sita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

4° Præterea, Ad unumquemque legislatorem pertinet lege statuere ea sine quibus lex observari non potest. Quum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam præcipere ut omnia quæ sunt hominis rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur : *Rationabile obsequium vestrum* (*Rom.*, XII, 1); et : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra* (I. *Thess.*, IV, 3).

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAPUT CXXII.

Qua ratione fornicatio simplex, secundum legem divinam, sit peccatum; et quod matrimonium sit naturale.

Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorumdam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum.

Dicunt enim : Sit aliqua mulier a viro soluta, quæ sub nullius potestate, vel patris, vel alicujus alterius exsistat; si quis ad

Digitized by Google

un mari, et qui n'est sous la puissance ni de son père, ni d'aucun autre; celui qui s'en approche de son consentement ne lui fait aucun tort, parce que cela lui plaît, et qu'elle peut librement disposer de son corps; il ne fait pas non plus de tort à un autre, puisque nous supposons qu'elle n'est pas sous la puissance d'autrui; donc il ne paraît pas que cette action soit un péché.

Il ne suffit pas de répondre que la fornication est injurieuse à Dieu; car Dieu n'est offensé que quand nous agissons contrairement à notre bien (ch. 121). Or, rien ne prouve que la fornication soit contraire au bien de l'homme. Donc elle n'est en aucune façon injurieuse à Dieu. —Cette autre raison, qu'elle fait tort au prochain, en le scandalisant, ne semble pas plus forte. Il est vrai qu'il peut arriver que quelqu'un se scandalise d'une action qui n'est pas en elle-même un péché, et qui devient ainsi un péché par accident. Mais il ne s'agit pas ici de savoir si la fornication simple est accidentellement un péché, mais si elle est telle par elle-même.

Nous devons donc chercher une solution à cette difficulté dans les démonstrations précédentes. Nous avons dit que Dieu s'occupe de chacun des êtres en vue de ce qui fait son bien (ch. 16). Le bien de chaque être consiste à atteindre à sa fin, et son mal à s'éloigner de sa fin légitime. Ce principe ne s'applique pas seulement au tout, mais aussi à ses parties, en sorte que chaque partie de l'homme et chacun de ses actes doit atteindre à la fin voulue. Or, quoique le sperme soit inutile pour la conservation de l'individu, il est nécessaire pour la propagation de l'espèce; les autres substances superflues, telles que les excréments, l'urine, la sueur et les autres analogues, ne sont en rien néces-

eam accedat, ea volente, non facit illi injuriam, quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem; et alteri non facit injuriam, quia sub nullius potestate esse ponitur; non videtur igitur esse peccatum.

Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit injuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur, nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est (c. 121). Hoc autem non apparet contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua injuria fieri. — Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat injuria proximo, qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, et sic sit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dictum est enim (c. 16) quod Deus uniuscujusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscujusque quod finem suum consequatur, malum autem ejus est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus considerari oportet, ut scilicet unaquæque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei; alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor et similia, ad nihil necessaria sunt; unde ad bonum hominis pertinet solum

Digitized by Google

saires; aussi, leur évacuation est un bien pour l'homme; quant au sperme, cela ne suffit pas; mais il faut que son émission soit favorable à la génération, qui est la fin de l'union charnelle. Or, l'homme serait engendré inutilement, s'il n'était pas ensuite nourri comme il convient, parce que, privé de la nourriture convenable, l'être que la génération a produit ne subsistera pas. Donc le sperme doit être émis de telle manière que la génération puisse s'ensuivre régulièrement, ainsi que l'éducation du sujet engendré.

Il est donc clair que toute émission de sperme faite de manière que la génération ne puisse s'ensuivre est opposée au bien de l'homme; et si cela a lieu avec intention, ce doit être un péché. Il s'agit ici d'un mode qui empêche essentiellement la génération d'avoir lieu, comme serait toute émission faite en dehors de l'union naturelle de l'homme et de la femme; ce qui fait appeler ces sortes d'actions péchés contre nature. Si la génération ne pouvait pas résulter de l'émission du sperme seulement par accident, par exemple, si la femme était stérile, elle ne serait pas un péché contre nature.

Lors même que la génération pourrait résulter de l'émission du sperme, si elle est faite de manière à rendre impossible l'éducation requise, elle doit être également contraire au bien de l'homme. En effet :

1° Il faut observer que quand les animaux sont d'une espèce telle que la femelle suffit seule à nourrir ses petits, le mâle ne demeure pas un seul instant avec elle après l'accouplement, comme on le remarque chez les chiens. Mais dans toutes les espèces où la femelle ne peut suffire seule à donner ces soins, le mâle et la femelle restent ensemble, après l'accouplement, autant qu'il est nécessaire pour nour-

quod emittantur; non solum autem hoc requiritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio, nisi et debita nutritio sequeretur, quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata debet esse seminis emissio ut sequi possit, et generatio conveniens, et geniti educatio.

Ex quo patet quod contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit; et, si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali conjunctione maris et feminæ; propter quod hujusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam, nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed educatio conveniens impediatur.

1° Est enim considerandum quod, in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quæcumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad

Digitized by Google

rir et élever leur progéniture. Nous le voyons par certains oiseaux, dont les petits ne pourraient pas chercher eux-mêmes leur nourriture aussitôt qu'ils sont éclos; car puisque les oiseaux ne nourrissent pas leurs petits du lait, qui, chez les autres animaux, est de suite prêt et comme élaboré par la nature, mais que la femelle est dans la nécessité de leur chercher de la nourriture, et, en outre, de les aider à la prendre, ce ne serait pas assez d'elle pour tout cela. C'est pourquoi, pour ces sortes d'animaux, la Providence divine a donné au mâle l'instinct naturel de demeurer avec la femelle pour coopérer à l'éducation de leur progéniture. Il est donc évident que, s'il s'agit de l'espèce humaine, la femme ne saurait suffire seule à élever ses enfants, parce que beaucoup de choses sont nécessaires à l'homme pour vivre, et un seul serait incapable de les procurer toutes. Donc, à raison de la nature humaine, il convient qu'après l'union charnelle l'homme demeure avec la femme et ne s'en sépare pas aussitôt pour s'approcher indifféremment de toute autre, ainsi que le font les fornicateurs.

On ne détruit pas ce raisonnement en disant que certaines femmes trouvent dans leurs richesses le moyen de nourrir seules leurs enfants; car la rectitude naturelle des actes humains ne s'apprécie pas d'après les choses qui se rencontrent accidentellement dans un individu, mais d'après ce que demande l'espèce tout entière.

2° Il faut considérer encore que, dans l'espèce humaine, l'enfant n'a pas seulement besoin de la nourriture du corps, comme les autres animaux, mais aussi de l'instruction de l'âme; car les autres animaux ont une prévoyance naturelle [ou un instinct] qui les met en état de

educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem; sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi quærere; quum enim avis non nutriat lacte pullos (quod in promptu est, velut a natura præparatum, sicut in quadrupedibus accidit), sed oporteat quod cibum alienum pullis quærat, et præter hoc in cibando eos foveat, non sufficeret ad hoc sola femella; unde ex divina Providentia est naturaliter inditum mari, in talibus animalibus, ut commaneat femellæ ad educationem fœtus. Manifestum est autem quod, in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, quum necessitas humanæ vitæ multa requirat quæ per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens, secundum naturam humanam, ut homo post coitum mulieri commaneat et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit.

Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat fœtum; quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quæ per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quæ totam speciem consequuntur.

2° Rursus, Considerandum est quod, in specie humana, proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam; nam alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt; homo autem ratione vivit,

Digitized by Google

pourvoir à leurs besoins; mais l'homme vit par la raison, et une longue expérience lui est nécessaire pour acquérir la prudence; aussi est-il nécessaire que les enfants reçoivent l'instruction de leurs parents, qui ont déjà l'expérience des choses. Les enfants ne sont pas capables de cette instruction aussitôt leur naissance, mais longtemps après, et principalement quand ils sont arrivés à l'âge de discrétion. Elle exige un temps considérable; et le moment arrive où, à cause de la violence des passions, qui obscurcissent le jugement, les enfants n'ont plus seulement besoin d'instruction, mais encore de correction. La femme ne pourrait pas remplir seule ces devoirs, mais c'est surtout pour cela qu'il est besoin de la coopération de l'homme qui est doué d'une raison supérieure pour instruire, et d'une énergie plus grande pour corriger. Donc l'homme doit se consacrer à l'éducation de ses enfants, non pour un peu de temps, comme les oiseaux, mais pendant une grande partie de sa vie.

Par conséquent, puisque chez tous les animaux le mâle doit nécessairement demeurer avec la femelle autant que la progéniture en a besoin, il est naturel à l'homme que la société du mari et d'une femme déterminée ne soit pas transitoire, mais durable. Cette société, nous l'appelons le mariage. Donc, le mariage est naturel à l'homme; et la fornication, qui a lieu en dehors du mariage, est opposée au bien de l'homme; et, par là même, elle est un péché.

On ne doit pas considérer comme un péché léger l'émission volontaire du sperme qui n'est pas faite en vue de la fin légitime de la génération et de l'éducation, sous prétexte que c'est une faute légère ou

quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus quasi jam expertis instruantur. Nec hujusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et præcipue quum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur; et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur æstimatio prudentiæ, indigent, non solum instructione, sed etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est, et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur, in specie humana, non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitæ.

Unde, quum necessarium sit marem feminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod, non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale; et fornicarius coitus, qui est præter matrimonium, est contra hominis bonum; et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus

Digitized by Google

nulle de faire servir une partie de son corps à un autre usage que celui auquel elle est naturellement destinée : par exemple, de marcher sur les mains, ou d'exécuter avec les pieds quelque chose qui devrait se faire par les mains; car cet usage désordonné ne nuit pas notablement au bien de l'homme; mais l'émission déréglée du sperme est opposée au bien de la nature, c'est-à-dire à la conservation de l'espèce; c'est pourquoi, après le péché de l'homicide, qui détruit la nature humaine déjà en acte, celui-ci qui empêche la génération de la nature humaine, nous paraît tenir la seconde place.

Cette doctrine s'appuie sur l'autorité des Livres-Saints. Nous voyons, en effet, que l'émission du sperme qui ne peut être suivie de la génération est illicite, d'après ces paroles : *Vous n'aurez pas avec un homme le même commerce charnel qu'avec la femme, parce que c'est une abomination. Vous ne vous approcherez d'aucune bête* (Lévit., XVIII, 22 et 23); *Ni ceux qui s'adonnent à la mollesse, ni ceux qui ont un commerce impur avec les hommes... ne possèderont le royaume de Dieu* (I. Cor., VI, 10). — Les passages suivants prouvent encore que la fornication et toute union charnelle de l'homme avec une autre femme que la sienne ne sont pas permises : *Il n'y aura point de prostituée entre les filles d'Israël, ni de fornicateur parmi les fils d'Israël* (Deuter., XXXIII, 17); *Gardez-vous de toute fornication, et en dehors de votre femme ne faites jamais connaissance avec le crime* (Tob., IV, 13); *Evitez la fornication* (I. Cor., IV, 18).

Nous détruisons par là cette erreur, que l'émission du sperme n'est pas plus criminelle que l'émission des autres substances superflues, et cette autre, que la fornication n'est pas un péché.

ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandum; quia per hujusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturæ, quod est conservatio speciei; unde, post peccatum homicidii, quo natura humana jam in actu exsistens destruitur, hujusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanæ naturæ.

Hæc autem quæ præmissa sunt divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest sit illicita patet ; dicitur enim : *Cum masculo non commiscearis coitu femineo, quia abominatio est. Cum omni pecore non coibis* (*Levit.*, XVIII, 22 et 23); et : *Neque molles, neque masculorum concubitores... regnum Dei possidebunt* (I. *Cor.*, VI, 10). — Quod etiam fornicatio et omnis coitus præter propriam uxorem sit illicitus patet; dicitur enim : *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel* (*Deuter.*, XXXIII, 17) ; et : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire* (Tob., IV, 13] ; et : *Fugite fornicationem* (I. *Cor.*, IV, 18).

Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse majus peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione, et dicentium fornicationem non esse peccatum.

Digitized by Google

CHAPITRE CXXIII.

Le mariage doit être indissoluble.

En faisant bien attention, on verra que la raison que nous venons de donner ne conduit pas seulement à cette conséquence, que la société du mari et de la femme, appelée le mariage, doit se prolonger, mais encore qu'elle doit durer pendant toute la vie. En effet :

1° Les possessions ont pour fin la conservation de la vie naturelle; et comme la vie naturelle, qui ne peut se perpétuer dans le père, se conserve par une sorte de succession, et à raison de la ressemblance spécifique, dans le fils, c'est une convenance naturelle que le fils succède au père dans la possession de ses biens. Donc il est naturel que la sollicitude du père pour son fils persévère jusqu'à la fin de sa vie. Si donc cette sollicitude du père pour son fils est cause que, même parmi les oiseaux, le mâle et la femelle demeurent ensemble, l'ordre de la nature demande que, dans l'espèce humaine, la société du père et de la mère se continue jusqu'à la fin de la vie.

2° Il semble que la justice serait blessée, si cette société venait à se dissoudre. La femme, en effet, n'a pas seulement besoin de l'homme pour engendrer, comme les autres animaux, mais aussi pour gouverner la famille; car la raison de l'homme est plus élevée et sa force plus grande. La femme est associée au mari, parce que la génération l'exige; et, par conséquent, lorsque sa fécondité cesse et que sa beauté disparaît, cela empêche qu'un autre la reçoive. Si donc celui qui prend une femme au temps de sa jeunesse, quand elle est belle et féconde, pou-

CAPUT CXXIII.

Quod matrimonium debet esse indivisibile.

Si quis autem recte consideret, prædicta ratio non solum ad hoc perducere videtur, ut societas maris et feminæ, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

1° Possessiones enim ad conservationem naturalis vitæ ordinantur; et, quia naturalis vita, quæ conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quæ sunt patris succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitæ suæ. Si igitur sollicitudo patris de filio causat, etiam in avibus, commanentiam maris et feminæ, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitæ, in humana specie, pater et mater simul commaneant.

2° Videtur etiam æquitati repugnare si prædicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare, non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem, quia mas est et ratione perfectior et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis; cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore juventutis, quo et

Digitized by Google

vait la renvoyer lorsqu'elle est avancée en âge, il lui ferait tort et blesserait la justice naturelle.

3° Ce serait un inconvénient manifeste que la femme eût le pouvoir de renvoyer son mari, puisqu'elle lui est naturellement soumise, comme au chef chargé de gouverner. Or, personne n'a le pouvoir de se soustraire au gouvernement de son supérieur. Donc il serait contraire à l'ordre naturel que la femme pût abandonner son mari. Donc, si le mari pouvait abandonner la femme, il n'y aurait pas égalité dans leur société, mais elle serait une sorte de servitude pour la femme.

4° Les hommes cherchent naturellement à s'assurer de la légitimité de leurs enfants; et cela est nécessaire, parce que le fils a longtemps besoin que son père le dirige. Donc tout ce qui empêche cette certitude est opposé à l'instinct naturel de l'espèce humaine. Or, si le mari était libre de renvoyer sa femme, ou la femme de quitter son mari pour s'unir à un autre, la légitimité des enfants ne saurait être constatée, puisque la femme que son premier mari aurait connue le serait ensuite par un autre. Donc l'instinct naturel de l'espèce humaine s'oppose à ce que la femme soit séparée du mari. Donc, dans l'espèce humaine, l'union du mari et de la femme doit être, non-seulement durable, mais encore indissoluble.

5° Plus l'amitié est vive, plus elle doit s'affermir et durer. Or, l'amitié la plus vive paraît exister entre le mari et la femme; car ils ne sont pas seulement unis dans l'acte charnel, qui fait naître, même entre les brutes, une sorte de tendre amitié, mais ils sont encore associés pour tout ce qui concerne la vie domestique; et c'est pour le témoigner que,

decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam ætate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem æquitatem.

3° Item, Manifeste apparet inconveniens si mulier virum dimittere posset, quum mulier naturaliter viro subjecta sit tanquam gubernatori. Non est autem in potestate ejus qui alteri subjicitur ut ab ejus regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset, æqua societas viri ad mulierem, sed servitus quædam ex parte mulieris.

4o Præterea, Naturalis quædam sollicitudo inest hominibus de certitudine prolis; quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quæcumque igitur certitudinem prolis impediunt sunt contra naturalem instinctum humanæ speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanæ quod mulier a viro separetur. Sic igitur, non solum diuturnam, sed individuam oportet esse, in humana specie, maris et feminæ conjunctionem.

5° Amplius, Amicitia, quanto major est, tanto debet esse firmior et diturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim, non solum in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quamdam suavem amicitiam facit.

Digitized by Google

selon ce qui est dit dans la Genèse, l'homme quitte son père et sa mère (1). Donc il ne convient pas que le mariage puisse absolument se dissoudre.

6° Il faut observer de plus que, de tous les actes naturels, la génération seule intéresse le bien commun; car l'alimentation et l'émission des substances superflues regardent l'individu, mais la génération tend à conserver l'espèce. Puis donc que la loi est faite en vue du bien commun, il faut que tout ce qui a rapport à la génération soit réglé par les lois divines et humaines. Or, si les lois ont été portées par les hommes, elles ont dû procéder de l'instinct naturel, comme, dans les sciences démonstratives, toute découverte humaine tire son origine des principes naturellement connus; si ces lois sont divines, elles ne se bornent pas à développer l'instinct de la nature, mais elles suppléent encore à ce qu'il a de défectueux, de même que les vérités divinement révélées excèdent la capacité de la raison naturelle. Donc puisque l'instinct de la nature demande que, dans l'espèce humaine, l'union du mari et de la femme soit indissoluble, et qu'elle existe entre une seule et un seul, la loi humaine a dû régler ces points. Or, la loi divine ajoute à cela une raison surnaturelle, en faisant du mariage un symbole de l'union indissoluble du Christ et de l'Eglise, qui est entre une seule et un seul. Donc tout ce qui est désordonné dans l'acte de la génération ne répugne pas seulement à l'instinct naturel, mais viole encore les lois divines et humaines; et, par conséquent, le désordre est un plus grand péché dans cette matière que dans l'acte de manger et les autres analogues. Dès lors que tout ce qui se rattache à l'homme est subor-

(1) *Quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ : et erunt duo in carne una* (*Gen.*, II, 24).

sed ad totius domesticæ conversationis consortium; unde, in signum hujus, homo propter uxorem et patrem et matrem dimittit, ut dicitur in Genesi (II, 24). Inconveniens est igitur quod matrimonium sit omnino dissolubile.

6° Ulterius autem considerandum est quod, inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur; nam comestio et aliarum superfluitatum emissio ad individuum pertinent, generatio vero ad conservationem speciei. Unde, quum lex instituatur ad bonum commune, ea quæ pertinent ad generationem prolis oportet legibus ordinari, et divinis et humanis. Leges autem positæ oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanæ sunt, sicut et in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit; si autem divinæ sunt, non solum instinctum naturæ explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent, sicut ea quæ divinitus revelantur superant naturalis rationis capacitatem. Quum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod conjunctio maris et feminæ sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quamdam rationem apponit ex significatione inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ est una unius. Sic igitur inor-

Digitized by Google

donné à ce qu'il y a en lui de meilleur, les lois n'ont pas réglé l'union du mari et de la femme uniquement parce qu'elle aboutit à la génération, comme chez les autres animaux, mais aussi parce qu'elle intéresse les bonnes mœurs, que la droite raison ordonne, soit pour l'homme en lui-même, soit pour l'homme faisant partie de la famille domestique ou de la société civile. Il est dans les bonnes mœurs que l'union du mari et de la femme soit indissoluble; car ils s'aimeront réciproquement avec plus de constance, sachant qu'ils sont indissolublement unis; ils apporteront chacun de son côté plus de soin aux affaires domestiques, en voyant que la communauté des biens doit se perpétuer entre eux; cette condition prévient, dans leur origine, les discordes qui naîtront inévitablement entre le mari et les parents de son épouse, s'il veut la renvoyer, et elle affermit l'affection mutuelle des alliés; ainsi disparaissent également les occasions d'adultère, qui se présenteraient, si le mari pouvait abandonner sa femme, ou la femme son mari; car avec ce droit il serait plus aisé de solliciter d'autres unions.

Voilà pourquoi il est dit : *Je vous déclare que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour cause de fornication, et en épouse une autre, est adultère; et celui qui épouse la femme renvoyée est adultère* (Math., XIX, 9). *Quant à ceux qui sont unis par le mariage, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur commande que la femme ne se sépare pas de son mari* (I. Cor., VII, 10).

Ainsi se trouve condamnée la coutume de renvoyer les épouses. Cependant, sous la loi ancienne, cette permission fut donnée aux Juifs

dinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur; unde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quam circa sumptionem cibi aut alterius hujusmodi. Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine alia omnia ordinari, conjunctio maris et feminæ non solum sic est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit, vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticæ familiæ aut civilis societatis. Ad quosquidem bonos mores pertinet individua conjunctio maris et feminæ; sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoscunt se indivisibiliter conjunctos; erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione æstimant; subtrahantur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et firmior inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quæ darentur, si vir uxorem dimittere posset, aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

Hinc est quod dicitur : *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur; et qui dimissam duxerit, mœchatur* (*Matth.*, XIX, 9); et : *Iis autem qui matrimonio juncti sunt, præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere* (I. Cor., VII, 10).

Digitized by Google

à cause de leur dureté; car ils en seraient venus facilement à donner la mort à leurs femmes. On leur permit donc un moindre mal pour en éviter un autre plus grand.

CHAPITRE CXXIV.

Le mariage doit être limité entre un seul homme et une seule femme.

Il semble utile de remarquer que c'est une disposition innée chez tous les animaux qui pratiquent l'union des sexes, de ne pas souffrir que leur compagne leur soit commune avec d'autres; c'est pourquoi ils se combattent à l'occasion de l'accouplement. Cette manière d'agir est celle de tous les animaux, parce que chacun désire jouir librement de la délectation que lui cause cet acte, aussi bien que de celle qu'il trouve dans les aliments; et cette liberté est impossible, si plusieurs mâles s'approchent de la même femelle, et réciproquement, de même qu'un animal ne peut jouir en liberté de la nourriture qu'il désire prendre, si un autre vient s'en emparer; aussi les animaux engagent des luttes, et pour la nourriture, et pour l'accouplement. Il y a pour l'homme une raison spéciale; car, comme nous l'avons dit, il désire être certain que ses enfants sont légitimes (ch. 123); et cette certitude disparaîtrait complétement s'il y avait unité d'un côté et pluralité de l'autre. C'est donc l'instinct naturel qui demande qu'une seule soit à un seul.

Il faut cependant signaler ici une différence. Les deux raisons que nous venons de donner s'opposent à ce que plusieurs hommes connais-

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores. Quod tamen in veteri lege permissum fuit Judæis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum ad excludendum majus malum.

CAPUT CXXIV.

Quod matrimonium debeat esse unius ad unam.

1o Considerandum autem videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quæ coitu utuntur quod consortium in compari non compatiuntur; unde propter coitum pugnæ in animalibus exsistunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi; quæquidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedant, ante converso; sicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal, si cibum quem ipsum sumere cupit aliud animal usurpet; et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis, quia, ut dictum est (c. 123), homo naturaliter desiderat certus esse de prole; quæquidem certitudo omnino tolleretur, si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur, utraque

Digitized by Google

sent la même femme; mais la seconde n'empêche pas que le même homme connaisse plusieurs femmes; car, dans ce dernier cas, on peut constater la légitimité des enfants; cependant, la première raison conserve sa force, parce que, de même que le mari ne pourrait pas jouir librement de sa femme, si elle avait un autre mari, la femme serait également privée de cette liberté, si son mari avait plusieurs femmes. C'est pourquoi, comme l'avantage principal que l'on veut tirer du mariage est la certitude que les enfants sont légitimes, aucune loi ni coutume humaine n'a permis qu'il y eût une seule épouse pour plusieurs maris. Cela parut inconvenant, même aux anciens Romains, qui, au rapport de Valère Maxime, croyaient que la foi conjugale ne doit pas se dissoudre, même pour cause de stérilité (1).

2° Dans toutes les espèces d'animaux où le mâle conserve quelque sollicitude pour sa progéniture, chaque mâle n'a qu'une femelle, ainsi qu'on l'observe chez tous les oiseaux qui nourrissent conjointement leurs petits; car un seul mâle ne suffirait pas pour aider plusieurs femelles à prendre soin de leur éducation. Quant aux animaux dont les mâles n'ont aucunement cette sollicitude, comme les chiens, les gallinacés et autres, le mâle a plusieurs femelles et la femelle plusieurs mâles indifféremment. Comme dans l'espèce humaine le mari s'occupe de ses enfants plus que ne le font les mâles de toutes les autres espèces, il est évidemment conforme à la nature

(1) Respudium inter uxorem et virum a condita Urbe usque ad vicesimum et quingentesimum annum nullum intercessit; primus autem Sp. Carvilius uxorem sterilitatis causa dimisit, qui quamquam tolerabili ratione motus videbatur, reprehensione tamen non caruit, quia nec cupiditatem quidem liberorum conjugali fidei præponi debuisse arbitrabantur (Valerius Maximus, *Factorum dictorumque memorabilium*, l. II; *De matrimoniorum ritu*, c. 1).

prædictarum rationum concurrit; sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda; non enim certitudo prolis impeditur, si unus mas plures feminas cognoscat; facit autem contra hoc ratio prima; nam, sicut libertas utendi femina tollitur a mare, si femina habeat alium, ita et eadem libertas a femina tollitur, si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius Maximus (*De memor. dictis*, l. II, c. 1) quod credebant nec propter sterilitatem fidem conjugalem debere dissolvi.

2° Item, In omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quæ simul nutriunt pullos; non enim sufficeret unus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas et femina habet plures mares, sicut in canibus, gallinis et hujusmodi. Quum autem masculo, inter omnia animalia, sit magis cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod

Digitized by Google

de l'homme qu'un mari n'ait qu'une seule femme, et réciproquement.

3° L'amitié consiste dans une sorte d'égalité; si donc il n'était pas permis à la femme d'avoir plusieurs maris, par la raison que la légitimité des enfants serait incertaine, tandis que le mari pourrait avoir plusieurs épouses, l'amitié de la femme pour son mari ne serait pas libre, mais pour ainsi dire servile; et l'expérience le prouve; car dans les contrées où les hommes ont plusieurs épouses, elles sont considérées comme des servantes.

4° Le Philosophe observe qu'une amitié vive ne s'étend pas à beaucoup de personnes (2). Si donc l'épouse n'a qu'un seul mari, tandis que le mari a plusieurs épouses, l'amitié ne sera pas égale des deux côtés. Donc l'amitié ne sera pas libre, mais en quelque sorte servile.

5° Nous avons dit que le mariage doit être réglé parmi les hommes selon qu'il intéresse les bonnes mœurs (ch. 123). Or, il est contraire aux bonnes mœurs qu'un homme ait plusieurs femmes, parce que l'expérience démontre que c'est une source de discorde pour la famille domestique. Donc il ne convient pas qu'un seul homme ait plusieurs femmes.

Aussi est-il dit : *Ils seront deux dans une même chair* (Gen., II, 24).

Cela est contraire à la coutume d'avoir plusieurs épouses, et à l'opinion de Platon, qui enseigna que les femmes doivent être com-

(2) Perfecta cum multis amicitia nemini intercedere potest; sicut fieri non potest ut quis multarum amore uno tempore captus sit; nam perfecte amare nimio simile est; hoc autem ut cum uno duntaxat suscipiatur patitur natura. Tum vero multos uno tempore uni vehementer placere, haud facile est; fortasse vere neque bonos esse (Arist., *Ethic.*, VIII, c. 7).

unus mas unam feminam habeat, et e converso.

3° Adhuc, Amicitia in quadam æqualitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et hæc etiam ratio experimento comprobatur, quia, apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillæ habentur.

4° Præterea, Amicitia intensa non habetur ad multos, ut patet per Philosophum (Ethicor., VIII, c. 7). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem plures uxores, non erit æqualis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

5° Amplius, Sicut dictum est (c. 123), matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc est quod dicitur : *Erunt duo in carne una* (*Gen.*, II, 24).

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores, et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes; quem in nova lege secutus est Nicolaus, unus ex septem diaconibus.

Digitized by Google

munes (3). Dans la loi nouvelle, il fut imité par Nicolas, l'un des sept diacres (4).

CHAPITRE CXXV.

Le mariage ne doit pas avoir lieu entre les proches parents.

Les lois ont exclu du mariage certaines personnes qui sont unies par la communauté d'origine, pour des causes également raisonnables. En effet :

1° Puisque le mariage unit des personnes distinctes, celles-là en sont convenablement exclues, qui doivent se considérer comme une même chose, parce qu'elles ont la même origine, afin que, se reconnaissant ainsi unies, elles se portent une affection plus vive [à cause de la parenté].

2° Comme l'acte auquel se livrent le mari et la femme inspire naturellement une sorte de honte, il fallait interdire ces rapports mutuels entre les personnes qui doivent se respecter à cause des liens du sang. Cette raison semble indiquée dans l'ancienne loi, par ces paroles : *Vous ne découvrirez pas la honte de votre sœur* (Lévit., XVIII, 9), et ainsi des autres degrés.

3° Les bonnes mœurs sont corrompues quand les hommes s'adon-

(3) Priores cæteras, ut puto, hæc quoque lex sequitur.—Quænam ?— Mulieres scilicet has horum virorum omnes omnium esse communes, nullamque privatim habitare cum aliquo, ac rursus communes liberos, neque patrem filium suum nosse, neque filium agnoscere patrem. Multo certe difficilius istud creditur quod vel possibile, vel utile sit. Haud quidem arbitror dubium id cuiquam fore, quin utile sit maximumque bonum mulieres esse communes, communes et filios, si modo fieri possit (Plato, *De Republ.*, l. v).

(4) Nicolaïtæ a Nicolao nominati sunt, uno, ut perhibetur, ex illis septem quos Apostoli diaconos ordinaverunt (*Act.*, VI, 5). Iste, quum de zelo pulcherrimæ conjugis culparetur, velut purgandi se causa, permisisse fertur ut ea qui vellet uteretur. Quod ejus factum in sectam turpissimam versum est, qua placet usus indifferens feminarum (S. Aug., *De hæresib.*, c. 5).

CAPUT CXXV.

Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos.

Propter hujusmodi etiam causas rationabiles, ordinatum est legibus quod certæ personæ a matrimonio excluduntur, quæ secundum originem sunt conjunctæ.

1° Nam, Quum in matrimonio sit diversarum personarum conjunctio, illæ personæ quæ debent se reputare quasi unum propter eamdem originem convenienter a matrimonio excluduntur, ut, dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

2° Item, Quum ea quæ inter virum et uxorem aguntur quamdam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter conjunctionem sanguinis reverentia debetur. Quæquidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur : *Turpitudinem sororis tuæ... non revelabis* (*Levit.*, XVIII, 9); et similiter de aliis.

3° Præterea, Ad corruptionem bonorum

Digitized by Google

nent avec excès aux plaisirs de la chair, parce que ces jouissances absorbant l'esprit au plus haut degré, la raison ne peut plus présider aux actions qui devraient se faire selon la règle. Or, l'homme en viendrait à abuser de ces plaisirs, s'il lui était permis de s'unir charnellement aux personnes avec lesquelles il est forcé de demeurer, comme ses sœurs et ses autres parentes; car il serait impossible de lui en dérober l'occasion. Donc les bonnes mœurs demandent que les lois interdisent cette union.

4° La délectation charnelle est celle qui affaiblit davantage le jugement. Donc il est contraire aux bonnes mœurs de la multiplier. Or, une telle délectation devient plus vive en raison de l'amour des personnes qui s'unissent. Donc les bonnes mœurs repoussent l'union entre les proches; car, pour ces personnes, l'amour qui naît de l'origine commune et d'un même genre de vie s'ajoute à l'amour de concupiscence, et l'amour croissant ainsi, l'âme est nécessairement plus subjuguée par ces délectations.

5° Il est absolument nécessaire que, dans la société humaine, un grand nombre de personnes soient liées d'amitié. Or, l'amitié se multiplie parmi les hommes quand des personnes étrangères s'unissent par le mariage. Donc il convenait que les lois prescrivissent que le mariage fût contracté entre étrangers, et non entre parents.

6° Il répugne que quelqu'un s'unisse dans une société commune avec ceux auxquels il doit être soumis. Or, il est naturel que chacun soit soumis à ses parents. Donc le mariage contracté entre parents répugne, puisque l'union qu'il établit est une sorte de société.

morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus, quia, quum hæc voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quæ recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus, si liceret homini per coitum conjungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis; quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis conjunctio legibus inhiberetur.

4° Adhuc, Delectatio coitus maxime corrumpit æstimationem prudentiæ. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quæ conjunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis conjungi, quia in eis conjungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione amori concupiscentiæ; et, multiplicato amore, necesse est magis animam delectationibus subdi.

5° Amplius, In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia colligantur. Conveniens fuit igitur legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

6° Adhuc, Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter conjungatur quibus naturaliter debet esse subjectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subjectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contra-

Digitized by Google

De là cette défense : *Aucun homme ne s'approchera de celle qui est sa parente par le sang* (Lévit., XVIII, 6).

Ainsi se trouve condamnée la coutume de ceux qui s'unissent charnellement à leurs proches.

Nous devons cependant observer que, de même que l'inclination naturelle a pour objet les choses qui se produisent le plus souvent, ainsi la loi a été rendue en vue de ce qui a lieu ordinairement. Les exceptions particulières qui peuvent se rencontrer ne détruisent point les raisons apportées plus haut; car on ne doit pas négliger le bien de la multitude pour le bien d'un seul, parce que le bien du grand nombre est toujours supérieur au bien de l'individu. Afin que le défaut qui peut affecter tel ou tel ne soit pas dépourvu de remède, les législateurs et ceux qui tiennent leur place ont le pouvoir de dispenser des prescriptions générales selon que l'exigent les cas particuliers. Si la loi est humaine, tous les hommes qui ont la même autorité peuvent accorder la dispense. Si la loi vient de Dieu, on peut en dispenser en vertu de l'autorité divine; c'est ce que fit la loi ancienne, qui permit par dispense la pluralité des femmes, les concubines et la répudiation des épouses.

CHAPITRE CXXVI.

Toute union charnelle n'est pas un péché.

1° Si l'on contredit la raison en usant de l'union charnelle autre-

baret, quum in matrimonio sit quædam conjunctio socialis.

Hinc est quod dicitur : *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedet* (*Levit.*, XVIII, 6).

Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea quæ sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est autem prædictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere; non enim propter bonum unius debet prætermitti bonum multorum, quum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo posset accidere omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores et eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et, si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest; sicut, in veteri lege, ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

CAPUT CXXVI.

Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum.

1° Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali conjunctione utatur contra

Digitized by Google

ment que l'exigent la génération et l'éducation des enfants, on agit conformément à la raison en faisant cette action de la manière qui convient à la génération et à l'éducation des enfants. Or, la loi divine n'a défendu que les choses opposées à la raison (ch. 122-125). Donc il ne convient pas de dire que toute union charnelle est un péché.

2° Puisque les membres du corps sont comme les instruments de l'âme, l'usage de chaque membre est sa fin, de même que pour tout autre instrument. Or, l'usage de quelques membres du corps consiste dans l'union charnelle. Donc l'union charnelle est la fin de quelques membres du corps. Or, ce qui constitue la fin de certaines choses naturelles ne peut être mauvais en soi, parce que la Providence divine a coordonné, en vue d'une fin, tout ce qui existe naturellement (ch. 97). Il répugne donc que l'union charnelle soit mauvaise en elle-même.

3° Les inclinations naturelles qui sont dans les êtres viennent du moteur universel, qui est Dieu. Donc il ne peut se faire que l'inclination naturelle d'une espèce tende à ce qui est mauvais en soi. Or, tous les animaux parfaits ont une inclination naturelle pour l'union charnelle. Donc cette union ne saurait être mauvaise en elle-même.

4° Une chose ne peut être mauvaise en elle-même, de laquelle dépend une autre chose bonne et excellente. Or, les espèces animales ne se perpétuent que par la génération qui résulte de l'union charnelle. Il est donc impossible que l'union charnelle soit mauvaise en elle-même.

Aussi l'Écriture dit : La femme *ne pèche pas, si elle se marie* (I. Cor., VII, 36).

id quod convenit prôli generandæ et educandæ, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali conjunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina hæc solum prohibita sunt quæ rationi adversantur, ut ex supradictis (c. 122-125) patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis conjunctio sit peccatum.

2o Adhuc, Quum membra corporis sint quædam animæ instrumenta, cujuslibet membri finis est usus ejus, sicut et cujuslibet alterius instrumenti. Quorumdam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se malum, quia ea quæ naturaliter sunt ex divina Providentia ordinantur ad finem, ut ex supradictis (c. 97) patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

3° Amplius, Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicujus speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad conjunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

4° Item, Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus, nisi per generationem, quæ est ex commixtion

Digitized by Google

Cela renverse l'erreur de ceux qui considèrent comme illicite toute union charnelle, et qui, en conséquence, condamnent absolument le mariage et son usage. Quelques-uns d'entre eux enseignent cette doctrine, parce qu'ils croient que les êtres matériels procèdent, non pas du bon, mais du mauvais principe (1).

CHAPITRE CXXVII.

L'usage d'aucun aliment n'est par lui-même un péché.

1° Il en est de l'usage des aliments comme de l'union charnelle, qui est exempte de péché quand elle a lieu selon la raison. Or, toute chose se passe suivant la raison lorsqu'elle tend, comme il convient, à sa fin légitime. Or, la fin légitime de l'usage des aliments est la conservation du corps au moyen de la nutrition. Donc on peut prendre sans péché tout aliment capable de produire cet effet. Donc l'usage d'aucun aliment n'est pas par lui-même un péché.

2° L'usage d'une chose n'est mauvais par lui-même qu'autant que cette chose est mauvaise par elle-même. Or, il n'est point d'aliment naturellement mauvais, puisque, comme nous l'avons prouvé (ch. 7), toute chose est bonne par sa nature; mais tel aliment peut être mauvais pour tel individu, en tant qu'il est nuisible à la santé de son corps. Donc l'usage d'aucun aliment, considéré comme cette chose

(1) Les Manichéens faisaient de l'âme une portion de la lumière céleste, ou de la divinité, et parce que, par la génération, cette portion de la divinité se trouve plus étroitement unie à la matière, qu'ils considèrent comme l'œuvre du mauvais principe, ils en concluaient que l'usage du mariage est un crime.

carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur: Mulier *non peccat, si nubat* (I. *Cor.*, VII, 36).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnem carnalem conjunctionem esse illicitam; unde totaliter matrimonium et nuptias damnant; quorum quidam hoc ideo dicunt quia credunt temporalia, non a bono, sed a malo principio esse.

CAPUT CXXVII.

Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se.

1° Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

2° Adhuc, Nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est, quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra ostensum est (c. 7); potest autem aliquis cibus esse alicui malus, in quantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est

Digitized by Google

déterminée, n'est pas lui-même un péché, mais il peut devenir un péché, si quelqu'un en use autrement que la raison lui conseille de le faire pour sa santé.

3° Ce n'est pas un mal en soi que de faire des choses l'usage pour lequel elles existent. Or, nous l'avons vu (ch. 81), les plantes sont pour les animaux; certains animaux existent pour d'autres, et tous ensemble pour l'homme. Donc user des plantes ou de la chair des animaux, comme d'une nourriture, ou les employer de toute autre manière avantageuse à l'homme n'est point un péché.

4° Le défaut du péché passe de l'âme dans le corps, et non réciproquement; car nous disons qu'il y a péché parce que la volonté est désordonnée. Or, la nourriture touche immédiatement le corps et non pas l'âme. Donc l'usage des aliments, pris en lui-même, ne peut être un péché qu'autant qu'il répugne à la rectitude de la volonté. Cela a lieu : d'abord parce qu'il est en opposition avec la fin propre des aliments : par exemple, quand quelqu'un, pour le plaisir qu'il y trouve, prend une nourriture contraire à la santé du corps, soit à cause de l'espèce des aliments, soit à raison de la quantité; en second lieu, parce que l'usage de ces aliments répugne à la condition de celui qui les prend, ou des personnes avec lesquelles il vit; ce que font les hommes qui ont une table plus recherchée que ne le permet leur fortune, et qui contraste avec les habitudes de ceux qui ont avec eux une vie commune; en troisième lieu, parce qu'une loi prohibe tels aliments pour une cause spéciale : ainsi, sous l'ancienne loi, la prohibition de certains aliments était symbolique; en Egypte, dans les temps anciens, il était défendu de manger la chair des bœufs, de

peccatum secundum se; sed potest esse peccatum, si præter rationem aliquis ipso utatur secundum suam salutem.

3° Amplius, Uti rebus ad hoc ad quod sunt non est secundum se malum. Sunt autem plantæ propter animalia; animalium vero quædam propter alia, et omnia propter hominem, sicut ex superioribus (c. 81) patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus, vel ad esum vel ad quidquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

4° Item, Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso; peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quodquidem contingit: uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut quum aliquis, propter delectationem quæ est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum vel secundum quantitatem; alio modo, secundum quod repugnat conditioni ejus qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur, puta quum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat, et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit; tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti, propter aliquam causam specialem : puta, in veteri lege, quidam cibi prohibebantur propter significationem; in Ægypto prohibebatur an-

Digitized by Google

peur que l'agriculture n'en souffrît ; ou même parce que des règlements interdisent l'usage de ces aliments pour mettre un frein à la concupiscence.

C'est pourquoi le Seigneur dit : *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme* (Matth., XV, 11). Nous lisons encore : *Mangez de tout ce qui se vend au marché, sans vous informer de rien, pour ne pas blesser votre conscience* (I. Cor., X, 25). Il est dit : *Toute créature de Dieu est bonne, et il ne faut rien rejeter de ce que l'on prend avec actions de grâces* (I. Tim., IV, 4).

Ainsi est détruite l'erreur de ceux qui affirment que l'usage de certaines viandes est illicite par lui-même, et dont l'Apôtre dit au même endroit : *Dans les derniers temps, quelques-uns abandonneront la foi, en suivant des esprits d'erreur et les doctrines diaboliques.. de ceux qui interdiront le mariage et l'usage des aliments que Dieu a créés pour être pris avec actions de grâces* (I. Tim., IV, 1 et 3).

Dès lors que l'usage des aliments et des plaisirs de la chair n'est point mauvais en lui-même, mais peut seulement devenir illicite, en tant qu'il sort de l'ordre fixé par la raison, et que d'ailleurs les biens extérieurs que l'on possède sont nécessaires pour pourvoir à la nourriture, à l'éducation des enfants, à l'entretien de la famille et aux autres besoins du corps, il s'ensuit que la possession des richesses n'est pas non plus mauvaise par elle-même, si l'on reste dans des limites raisonnables, en sorte que l'homme possède justement ses biens, qu'il ne mette pas en eux la fin de sa volonté, et qu'il en use de la manière convenable pour son avantage et celui des autres.

Aussi l'Apôtre ne condamne pas les riches, mais il leur donne une

tiquitas comestio carnis bovinæ, ne agricultura impediretur ; vel etiam secundum quod aliquæ regulæ prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refrenandam.

Hinc est quod Dominus dicit : *Non quod intrat in os coinquinat hominem (Matth.*, XV, 11) ; et dicitur : *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes, propter conscientiam* (I. *Cor.*, X, 25) ; et dicitur : *Omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur* (I. *Tim.*, IV, 4).

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui usum quorumdam ciborum secundum se dicunt esse illicitum ; de quibus Apostolus dicit ibidem : *In novissimis temporibus, discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum... prohibentium nubere, abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione* (I. *Tim.*, IV, 1 et 3).

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum, secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest, ea vero quæ exterius possidentur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiæ, et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat quæ habet, et quod in eis finem voluntatis suæ non constituat, et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Hinc est quod Apostolus divites non con-

Digitized by Google

règle sûre pour l'usage de leurs richesses, quand il dit : *Ordonnez aux riches de ce monde de n'être point orgueilleux, de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais dans le Dieu vivant, qui nous donne abondamment toutes choses pour en jouir, de faire le bien, de se rendre riches en bonnes œuvres, de donner facilement l'aumône, de faire participer les autres à ce qu'ils possèdent* (1. Tim., VI, 17 et 18); et ailleurs il est dit : *Bienheureux le riche qui a été trouvé sans tache, qui n'a point couru après l'or, et n'a pas mis son espérance dans l'argent et les trésors* (Eccli., XXXI, 8).

Tout cela anéantit l'erreur de certains hérétiques qui, au rapport de saint Augustin, « ont eu l'extrême présomption de se donner le « nom d'apostoliques, parce qu'ils ne recevaient pas dans leur com- « munion ceux qui usaient du mariage et possédaient quelque chose « en propre. Tels sont, dans l'Église catholique, les moines et beau- « coup de clercs. Mais ceux-ci sont hérétiques, parce que, se séparant « de l'Église, ils considèrent comme ayant perdu toute espérance « ceux qui font usage des choses dont ils se privent » (*des Hérésies*, ch. 40).

CHAPITRE CXXVIII.

Quels sont les rapports de l'homme avec son prochain, d'après la loi divine.

1° Ce que nous venons de dire prouve clairement que la loi divine incline l'homme à garder l'ordre indiqué par la raison pour toutes les choses dont il peut faire usage. Parmi tous les êtres qui peuvent être à l'usage de l'homme, les autres hommes tiennent le premier rang.

damnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens : *Divitibus hujus seculi præcipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui præstat nobis omnia abunde ad fruendum, bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare* (1. Tim., VI, 17 et 18); et : *Beatus dives qui inventus est sine macula et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris* (Eccli., XXXI, 8).

Per hoc etiam excluditur quorumdam error, qui, ut Augustinus dicit : « Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo « quod in suam communionem non acci- « perent utentes conjugibus et res propias « possidentes, quales habet catholica Ecclesia « et monachos et clericos plurimos; sed ideo « isti hæretici sunt quoniam, se ab Ecclesia « separantes, nullam spem putant eos ha- « bere qui utuntur his rebus quibus ipsi « carent » (*De Hæresib.*, c. 40).

CAPUT CXXVIII.

Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur.

1° Ex his ergo quæ dicta sunt manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quæ in ejus usum venire possunt. Inter omnia autem quæ in usum hominis veniunt, præcipua sunt etiam alii ho-

Digitized by Google

Or, par sa nature, l'homme est un animal destiné à la société ; car il a besoin de beaucoup de choses auxquelles un seul ne saurait pourvoir. Donc la loi divine doit mettre l'homme dans une telle disposition, que ses rapports avec les autres hommes soient conformes à l'ordre de la raison.

2° La fin de la loi divine est de porter l'homme à s'attacher à Dieu. Or, pour arriver à ce but, les hommes s'entr'aident, soit pour acquérir la connaissance, soit même pour produire les actes nécessaires; car ils s'aident mutuellement à connaître la vérité, et l'un provoque l'autre au bien et l'éloigne du mal : c'est pourquoi les Livres Saints nous disent : *Le fer aiguise le fer, et l'homme excite le visage de son ami* (Prov., xxvii, 17) ; *Il vaut mieux que deux soient ensemble que de rester seuls; car ils tirent avantage de leur société : si l'un tombe, l'autre le soutiendra. Malheur à l'homme isolé! parce que lorsqu'il tombe, il n'a personne pour le relever. Si deux dorment ensemble, il s'échauffent l'un l'autre; comment un seul s'échauffera-t-il? Et si quelqu'un est plus fort qu'un seul, deux lui résistent* (Ecclés., iv, 9-12). Il fallait donc que la loi divine réglât la société des hommes entre eux.

3° La loi divine est en quelque sorte le plan adopté par la Providence de Dieu pour gouverner les hommes. Or, il appartient à la divine Providence de maintenir dans l'ordre voulu chacun des êtres qui dépendent d'elle, en sorte que tous restent dans le lieu et le degré qui leur conviennent. Donc la loi divine coordonne les hommes entre eux, de manière qu'aucun d'eux ne sorte de l'ordre qui lui est propre; et c'est en cela que consiste la paix entre les hommes; car, au senti-

mines. Homo autem naturaliter animal sociale est ; indiget enim multis quæ per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

2° Adhuc, Finis divinæ legis est ut homo Deo adhæreat. Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem; juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo ; unde dicitur : *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui* (*Proverb.*, xxvii, 17) ; et : *Melius est duos esse simul quam unum ; habent enim emolumentum societatis suæ; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli! quia, quum ceciderit, non habet sublevantem se. Et si dormierint duo, fovebuntur mutuo ; unus quomodo calefiet? Et si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei* (*Eccles.*, iv, 9-12). Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

3° Amplius, Lex divina est quædam ratio divinæ Providentiæ ad homines gubernandos. Ad divinam autem Providentiam pertinet singula quæ ei subsunt sub debito ordine continere, ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat, ut unusquisque suum ordinem teneat ; quod est homines pacem habere ad invicem ; pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit (*De Civit. Dei*, l. xix, c. 13).

4° Item, Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer

Digitized by Google

ment de saint Augustin, la paix entre les hommes n'est autre chose que l'accord dans l'ordre (1).

4° Toutes les fois que plusieurs êtres sont subordonnés à un seul, ils doivent être harmoniquement coordonnés entre eux; autrement ils s'empêcheraient réciproquement d'atteindre leur fin commune; c'est ce qui a lieu dans une armée dont les parties sont organisées en vue de la victoire, qui est la fin à laquelle vise le général. Or, la loi divine met chaque homme en particulier en rapport avec Dieu. Donc, pour que les hommes ne se fassent pas obstacle les uns aux autres, la loi divine a dû établir entre eux cet accord qui constitue la paix. Aussi le Psalmiste dit : *Il a établi la paix dans vos contrées* (Ps. CXLVII, 3); et le Seigneur : *Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez la paix en moi* (Joann., XVI, 33).

L'accord dans l'ordre se conserve parmi les hommes quand on rend à chacun ce qui lui est dû; et c'est un acte de justice; c'est pourquoi il est dit : *La paix est l'œuvre de la justice* (Is., XXXII, 17). Il fallait donc que la loi divine fît des préceptes de justice, afin que chacun rendît à autrui ce qui lui appartient et s'abstînt de lui porter préjudice. — Or, on est redevable à ses parents plus encore qu'aux autres hommes; et, pour cette raison, nous trouvons parmi les commandements qui règlent nos rapports avec le prochain, celui-ci : *Honorez votre père et votre mère* (Exod., XX, 12), pour nous donner à entendre que chacun

(1) Pax corporis est ordinata temperatura partium. Pax animæ irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animæ rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animæ, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub æterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia eo habitantium, Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax cœlestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (S. Aug., *De civitate Dei*, l. XIX, c. 13, init.).

esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quæ est pax. Hinc est quod dicitur : *Qui posuit fines tuos pacem (Psalm.* CXLVII, 3); et Dominus dicit : *Hæc locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis (Joann.*, XVI, 33).

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur; quod est justitiæ; et ideo dicitur : *Opus justitiæ pax* (Is., XXXII, 17). Oportuit igitur per legem divinam justitiæ præcepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocumentis ei inferendis. Inter homines autem maxime est aliquis parentibus debitor; et ideo, inter præcepta legis quæ nos ad proximum ordinant, ponitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam* (*Exod.*, XX, 12); in quo intelligitur præcipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat

Digitized by Google

est obligé de rendre ce qu'il doit à ses parents aussi bien qu'aux étrangers, suivant cette parole : *Rendez à tous ce que vous devez* (Rom., XIII, 7). Viennent ensuite les préceptes qui nous obligent à éviter de causer quelque dommage au prochain, en sorte que nous ne l'offensions, ni dans sa personne ; car il est dit : *Vous ne tuerez pas* (Exod., XX, 13); ni dans une personne qui lui est unie; car il est écrit : *Vous ne commettrez point l'adultère* (Ibid., XX, 14); ni même dans ses biens extérieurs ; car il est écrit : *Vous ne déroberez point* (Ibid., XX, 15); il nous est encore défendu d'offenser injustement le prochain par paroles, en ces termes : *Vous ne direz point de faux témoignage contre votre prochain* (Ibid., XX, 16). Et parce que Dieu juge aussi les cœurs, il nous est interdit d'offenser le prochain dans notre cœur, en désirant sa femme ou quelqu'un de ses biens (2).

L'homme se trouve incliné de deux manières à garder la justice que la loi divine lui impose : par un principe intérieur, et par un principe extérieur. Par un principe intérieur, en tant qu'il a la volonté d'observer les préceptes de la loi divine; disposition qui résulte de la charité de l'homme pour Dieu et le prochain; car celui qui aime quelqu'un lui rend spontanément et avec joie ce qu'il lui doit et même y ajoute encore libéralement. D'où il suit que l'accomplissement complet de la loi dépend de la charité, d'après cette parole de l'Apôtre : *La plénitude de la loi c'est la charité* (Rom., XIII, 10); et le Seigneur dit que *la loi tout entière est contenue dans ces deux commandements*, la charité de Dieu et du prochain (Matth., XXII, 40). Mais parce que plusieurs ne sont pas

(2) *Non concupisces domum proximi tui ; nec desiderabis uxorem ejus, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quæ illius sunt* (*Exod.*, XX, 17).

quod debet, secundum illud : *Reddite omnibus debita* (*Rom.*, XIII, 7). Deinde ponuntur præcepta quibus præcipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis, ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est : *Non occides* (*Exod.*, XX, 13) ; neque in persona conjuncta, quia scriptum est : *Non mœchaberis* (*Ibid.*, XX, 14) ; neque etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est : *Non furtum facies* (*Ibid.*, XX, 15) ; prohibemur etiam ne contra justitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium* (*Ibid.*, XX, 16). Et, quia Deus etiam cordium judex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet uxorem aut aliquam rem ejus.

Ad hujusmodi autem justitiam observandam, quæ lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur : uno modo, ab interiori ; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quæ præcipit lex divina ; quodquidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum ; qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet et etiam liberaliter superaddit ; unde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apostoli : *Plenitudo legis est dilectio* (*Rom.*, XIII, 10) ; et Dominus dicit quod *in his duobus mandatis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet* (*Matth.*, XXII, 40). Sed, quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet, ab

Digitized by Google

ainsi intérieurement disposés à exécuter spontanément ce que la loi prescrit, il faut que quelque chose d'extérieur les excite à accomplir les œuvres de justice de la loi ; ce qui a lieu lorsque, par crainte des châtiments, ils accomplissent la loi, non pas de bon cœur, mais servilement. Aussi est-il dit : *Lorsque vous exercerez vos jugements sur la terre*, en punissant les méchants, *les habitants de l'univers apprendront la justice* (Is., XXVI, 9). D'autres, cependant, sont dans une disposition telle, qu'*ils font* d'eux-mêmes et de bon gré ce que la loi ordonne. Ceux de la seconde catégorie sont donc à eux-mêmes leur loi, puisqu'ils ont la charité, qui, faisant l'office de la loi, les incline et les fait agir de bon cœur. La loi extérieure n'était donc pas nécessaire pour eux, mais pour ceux qui ne sont pas d'eux-mêmes inclinés au bien ; c'est pourquoi l'Écriture dit : *La loi n'a pas été rendue pour le juste, mais pour les hommes injustes* (I. Tim., I, 9). L'Apôtre ne veut pas dire par là que les justes ne sont point tenus à l'accomplissement de la loi, comme quelques-uns l'ont compris à tort, mais qu'ils sont portés d'eux-mêmes à faire des œuvres de justice, même indépendamment de la loi.

CHAPITRE CXXIX.

Certains actes humains sont bons naturellement et non pas seulement parce que la loi les prescrit.

Nous voyons d'après cela que la rectitude des actes commandés par la loi ne dérive pas seulement des prescriptions de la loi, mais encore de leur propre nature. En effet :

1° Les préceptes de la loi divine subordonnent l'âme de l'homme à

exteriori trahendi sunt ad justitiam legis implendam ; quodquidem fit dum timore pœnarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent ; unde dicitur : *Quum feceris judicia tua in terra*, scilicet puniendo malos, *justitiam discent habitatores orbis* (Is., XXVI, 9). Alii vero sic sunt dispositi, ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes charitatem, quæ eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur ; sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum ; unde dicitur : *Lex justo non est posita, sed injustis* (I. Tim., I, 9) ; quod non est sic intelligendum quasi justi non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt, sed quia isti inclinantur ex seipsis ad justitiam faciendam, etiam sine lege.

CAPUT CXXIX.

Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.

Ex præmissis autem apparet quod ea quæ divina lege præcipiuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

1° Ex præceptis enim legis divinæ mens

Digitized by Google

Dieu, et toutes les autres puissances de l'homme à la raison. Or, l'ordr naturel exige que l'inférieur reste soumis au supérieur. Donc les pr ceptes de la loi divine sont naturellement justes en eux-mêmes.

2° La Providence de Dieu a donné aux hommes le jugement natur de la raison comme le principe de leurs opérations propres. Or, l principes naturels existent pour les choses qui sont conformes à l nature. Donc il est des opérations conformes à la nature de l'homm et qui sont bonnes en elles-mêmes, et non pas seulement comme pres crites par la loi.

3° Tous les êtres qui ont une nature déterminée doivent avoir de opérations déterminées en rapport avec cette nature; car l'opératio propre de chaque être résulte de sa nature. Or, la nature de l'homm est assurément déterminée. Donc, nécessairement, certaines opéra tions conviennent à l'homme par elles-mêmes.

4° Dès lors qu'une chose est naturelle à un être quelconque, ce qu est indispensable pour l'acquérir lui doit être également naturel; ca la nature n'est pas en défaut dans les choses nécessaires. Or, par s nature, l'homme est un animal sociable; et nous en avons la preuv en ce qu'un seul individu ne saurait pourvoir à tous les besoins de la vie humaine. Donc tout ce qui est absolument requis pour la conser- vation de la société humaine convient naturellement à l'homme. Or, tels sont les principes suivants : conserver à chacun ce qui lui appar- tient; s'abstenir de porter préjudice. Donc certains actes humains sont naturellement bons.

5° Nous avons vu qu'il est dans la nature de l'homme d'user des

hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia quæ sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quæ lege divina præcipiuntur secundum se naturaliter recta.

2° Præterea, Homines ex divina Providentia sortiuntur naturale judicatorium rationis, ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter. Sunt igitur aliquæ operationes naturaliter homini convenientes, quæ sunt secundum se rectæ, et non solum quasi lege positæ.

3° Præterea, Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quæ illi naturæ conveniant; propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes.

4° Adhuc, Cuicumque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur, quod unus homo solus non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt : unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

5° Amplius, Supra ostensum est (c. 61) quod omnis homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suæ vitæ ne-

Digitized by Google

tres inférieurs pour subvenir aux nécessités de sa vie (ch. 81). Or, il y a une mesure déterminée suivant laquelle cet usage convient à la vie humaine; et si cette mesure est dépassée, il devient nuisible à l'homme, comme on le voit quand il prend des aliments avec excès. Donc certains actes conviennent naturellement à l'homme.

6° D'après l'ordre naturel, le corps de l'homme existe pour son âme, et les puissances inférieures de l'âme pour la raison, de même que dans les autres êtres la matière est pour la forme, et les instruments sont pour l'agent principal. Or, ce qui est disposé en vue d'un autre être, loin d'entraver son action, la seconde. Donc il est naturellement bon que l'homme s'occupe de son corps et des puissances inférieures de l'âme, de telle manière que ce soin ne nuise en aucune façon à l'acte et au bien de la raison, mais les favorise au contraire. Or, si l'opposé a lieu, c'est naturellement un péché. Donc l'abus du vin, les excès de la table et les désordres de la chair, qui empêchent la raison d'agir, et aussi l'assujettissement aux passions, qui privent de sa liberté le jugement de la raison, sont des maux naturels.

7° Tout ce qui est pour un être un moyen de tendre à sa fin naturelle lui convient naturellement; et tout ce qui l'en empêche lui répugne naturellement aussi. Or, nous avons prouvé que l'homme est naturellement en rapport avec Dieu, comme avec sa fin (ch. 115). Donc les choses qui excitent l'homme à connaître Dieu et à l'aimer sont naturellement bonnes, et toutes celles qui produisent l'effet contraire sont naturellement mauvaises pour l'homme. Donc, évidemment, le bien et le mal, dans les actes humains, ne découlent pas uni-

cessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus prædictarum rerum humanæ vitæ est conveniens; quæquidem mensura si prætermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus homini naturaliter convenientes.

6° Item, Secundum naturalem ordinem, corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animæ propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animæ ut ex hoc, et actus rationis, et bonum ipsius minime impediatur, magis autem juvetur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Vinolentiæ igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quæ actus rationis impeditur, et subdi passionibus, quæ liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

7° Præterea, Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quæ autem e contrario se habent sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (c. 115) quod homo naturaliter ordinatur in Deum, sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta; quæcumque vero e contrario se habent sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum, in humanis actibus, non solum sunt secundum legis

Digitized by Google

quement des prescriptions de la loi, mais aussi de l'ordre naturel.

C'est ce qu'expriment ces paroles : *Les lois du Seigneur sont vraies; elles se justifient par elles-mêmes* (Ps. XVIII, 10).

Ainsi se trouve détruite cette opinion, qu'il n'y a de juste et de bon que ce que la loi ordonne.

CHAPITRE CXXX.

Des conseils contenus dans la loi divine.

Parce que le meilleur pour l'homme est de fixer son esprit en Dieu et dans les choses de Dieu, et qu'il ne saurait d'ailleurs apporter une grande application à des choses diverses, afin que son esprit devienne plus libre de s'élever vers Dieu, la loi divine renferme des conseils qui ont pour but de retirer l'homme des occupations de la vie présente, autant qu'il en est capable durant son séjour sur la terre. Mais cela ne lui est pas tellement nécessaire pour être juste, que sans cela il n'y ait pas de justice possible; car la vertu et la justice de l'homme persévèrent tant qu'il use des biens corporels et terrestres suivant l'ordre de la raison; c'est pourquoi on donne à ces exhortations de la loi le nom de conseils, et non pas de préceptes, en tant qu'elle invite l'homme à laisser ce qui est moins bon pour ce qui est meilleur. Or, dans la condition commune de la vie humaine, la sollicitude de l'homme comprend trois choses : Premièrement, sa propre personne, sa profession et le lieu de sa demeure; secondement, ses proches, et principalement son épouse et ses enfants; troisièmement, le soin des choses néces-

positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod dicitur *judicia Domini* sunt *vera, justificata in semetipsa* (Psalm. XVIII, 10).

Per hoc autem excluditur positio dicentium quod justa et recta sunt secundum legem posita.

CAPUT CXXX.

De consiliis quæ dantur in lege divina.

Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhæreat et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus præsentis vitæ, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam, ut sine eo justitia esse non possit; non enim virtus et justitia tollitur, si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur; et ideo hujusmodi divinæ legis admonitiones dicuntur consilia, et non præcepta, in quantum suadetur homini ut propter meliora minus bona prætermittat. Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humanæ vitæ, erga tria : Primo quidem, circa propriam personam, quid agat aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi conjunctas, præcipue uxorem et filios; tertio, circa res exteriores procurandas quibus

Digitized by Google

saires à l'entretien de la vie. Pour retrancher toute préoccupation à l'égard des biens extérieurs, la loi divine conseille à l'homme de pratiquer la pauvreté, c'est-à-dire d'abandonner les choses de ce monde, dont le soin pourrait embarrasser son âme; et le Seigneur dit à ce sujet : *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres..., venez ensuite et suivez-moi* (Matth., XIX, 21). Pour se délivrer du soin d'une épouse et de ses enfants, l'homme a le conseil de la virginité ou de la continence, selon ce que dit l'Apôtre : *Je n'ai point reçu de commandement du Seigneur touchant les vierges; mais je donne un conseil* (I. Cor., VII, 25); et voulant nous faire connaître la raison de ce conseil, il ajoute : *Celui qui est sans épouse s'occupe des choses de Dieu, et comment il plaira à Dieu. Mais celui qui est avec une épouse s'occupe des choses du monde, et comment il plaira à son épouse, et il est divisé* (Ibid., VII, 32 et 33). Le conseil donné à l'homme pour le débarrasser du soin de lui-même, c'est celui de l'obéissance, par laquelle il abandonne à son supérieur le droit de régler ses actes; et c'est pour cela qu'il est dit : *Obéissez à vos supérieurs et soyez-leur soumis; car ils veillent, comme devant rendre compte de vos âmes* (Hébr., XIII, 17).

Dès lors que la vie humaine atteint sa souveraine perfection quand l'esprit de l'homme se repose en Dieu, et que ces trois vertus paraissent disposer plus efficacement l'esprit à ce repos, il semble qu'elles conviennent à l'état de la perfection, non pas qu'elles soient elles-mêmes des perfections, mais elles sont en quelque sorte des dispositions à la perfection, qui consiste à s'occuper de Dieu. Le Seigneur l'enseigne expressément lorsqu'il dit, en conseillant la pauvreté : *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres..., venez en-*

homo indiget ad sustentationem vitæ. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur homini in lege divina consilium paupertatis, ut scilicet res hujus mundi abjiciat, quibus animus ejus sollicitudine aliqua implicari posset; hinc est quod Dominus dicit : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus..., et veni, sequere me* (Matth., XIX, 21). Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium de virginitate vel continentia; hinc est quod dicitur : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo; consilium autem do* (I. Cor., VII, 25); et hujusmodi consilii rationem assignans, subdit : *Qui sine uxore est sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est* (*Ibid.*, VII, 32 et 33). Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium obedientiæ, per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori; propter quod dicitur : *Obedite præpositis vestris et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri* (*Hebr.*, XIII, 17).

Quia vero summa perfectio humanæ vitæ in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem prædicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsæ sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quæ-

Digitized by Google

suite et suivez-moi (Matth., XIX, 21), comme s'il faisait consister la perfection de la vie à le suivre. On peut dire encore que ces vertus sont les effets et les marques de la perfection ; car lorsque l'âme éprouve un ardent amour pour une chose et la désire vivement, elle la préfère naturellement à tout le reste. Donc si l'âme, cédant à son amour et à son désir, s'élève avec ardeur aux choses divines, ce qui constitue manifestement la perfection, elle se détache, par là même, de tout ce qui pourrait arrêter son essor vers Dieu, et elle renonce, non-seulement au soin des biens extérieurs et à l'affection d'une épouse et de la famille, mais encore à elle-même. C'est ce que la Sainte-Ecriture exprime en ces termes: *Si un homme donne toutes les richesses de sa maison pour acheter la charité, il l'estimera comme n'étant rien* (Cant., VIII, 7) (1). *Le royaume des cieux est semblable à un marchand qui cherche de belles perles. En ayant trouvé une d'un grand prix, il s'en alla, vendit tout ce qu'il possédait et l'acheta* (Matth., XIII, 45 et 46); *Ce qui était pour moi un gain, je l'ai considéré comme une perte, à cause de Jésus-Christ..., pour l'amour duquel j'ai regardé toutes choses comme une perte, et je les estime comme des ordures, afin de gagner Jésus-Christ* (Philipp., III, 7 et 8).

Puisque les trois vertus dont nous avons parlé disposent à la perfection, dont elles sont aussi les effets et les marques, il est juste de dire que ceux qui les ont vouées à Dieu sont dans un état parfait. La perfection à laquelle elles disposent consiste en ce que l'esprit ne s'occupe

(1) C'est-à-dire, celui qui pensera pouvoir acheter la charité, en donnant en échange toutes ses richesses, comme un bien d'égale valeur, montrera par là qu'il en fait peu d'estime, puisque toutes les choses de la terre, comparées aux choses de Dieu, ne sont qu'un néant. — On lit dans la *Vulgate* : *Si dederit homo omnem substantiam domus suæ pro dilectione, quasi nihil despiciet eam.*

dam ad perfectionem, quæ consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, quum dicit : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus..., et veni, sequere me* (Matth., XIX, 21), quasi in sua sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Quum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quæ ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum abjiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam suiipsius ; et hoc signant verba Scripturæ ; dicitur enim : *Si dederit homo omnem substantiam domus suæ ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam* (Cantic., VIII, 7); et : *Simile est regnum cælorum homini negotiatori quærenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quæ habuit, et emit eam* (Matth., XIII, 45 et 46); et : *Quæ mihi fuerunt lucra hæc arbitratus sum propter Christum detrimenta..., propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam* (Philipp., III, 7 et 8).

Quia igitur prædicta tria dispositiones ad perfectionem sunt et effectus et signa, convenienter qui prædicta tria Deo vovent in statu perfectionis esse dicuntur. Perfectio autem ad quam prædicta disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit ; unde

Digitized by Google

que de Dieu; aussi donne-t-on le nom de *Religieux* à ceux qui les professent, parce qu'ils offrent à Dieu, comme en sacrifice, leurs personnes et leurs biens : leurs biens, par la pauvreté; leur corps, par la chasteté; et leur volonté, par l'obéissance. La Religion fait donc partie du culte divin, ainsi que nous l'avons observé.

CHAPITRE CXXXI.

Arguments contre la pauvreté volontaire.

Il en est qui, contrairement à la doctrine évangélique, ont condamné la pauvreté volontaire. Vigilance paraît le premier (1). D'autres sont venus après lui, se faisant passer pour docteurs de la loi, et *n'entendant ni ce qu'ils disent, ni les choses dont ils parlent* (I. Tim., 1, 7). Ils appuient leur doctrine sur les arguments suivants et d'autres de même force :

1° Une appétence naturelle oblige chaque animal à se pourvoir de ce qui lui est nécessaire pour vivre ; aussi, guidés par une sorte d'ins-

(1) Vigilance, précurseur du protestantisme sous bien des rapports, était Gaulois et natif de Calaguri, petit bourg près de Comminges. Il devint curé d'une paroisse de Barcelone, dans la Catalogne ; son savoir et son esprit le lièrent avec saint Paulin, qui le reçut avec bonté et le recommanda à saint Jérôme. Ce docteur était alors en Palestine, où Vigilance avait dessein de se rendre pour visiter les Lieux-Saints. Ayant appris qu'il répandait des erreurs dangereuses; qu'il tournait en ridicule les honneurs rendus aux martyrs et l'invocation des saints; qu'il rejetait beaucoup de pratiques autorisées par l'Église; qu'il condamnait la vie religieuse, appelait le célibat une hérésie, et la virginité une source d'impureté, saint Jérôme s'éleva contre lui avec une grande vigueur dans un écrit spécial (*Contra Vigilantium*) et dans sa lettre à Ripaire. Ce sont les morceaux les plus véhéments de ce Père. Vigilance affectait le bel esprit; il savait aiguiser un trait et ne raisonnait pas. Il aurait sacrifié une vérité pour un bon mot. Sa vie était l'application de ses principes. Il ne philosophait, dit saint Jérôme, qu'entre les pots et les verres et les mets friands, et ses livres sont en quelque sorte le fruit de sa crapule. Luther lui ressemblait particulièrement en ce point, et on peut appliquer à la plupart des sectaires dogmatisants cette sentence du saint docteur : *Tales habet adversarios Ecclesia; hi duces contra martyrum sanguinem dimicant ; hujusmodi oratores contra Apostolos pertonant !* De même que ce passage de l'Écriture, rappelé ici par saint Thomas : *Non intelligentes neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant* (I. Tim., 1, 7).

et prædictorum professores *Religiosi* dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes : et quantum ad res, per paupertatem; et quantum ad corpus, per continentiam ; et quantum ad voluntatem, per obedientiam. Religio igitur in cultu divino consistit, ut supra dictum est.

CAPUT CXXXI.

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra evangelicam doctrinam ; quorum primus Vigilantius invenitur; quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis doctores

Digitized by Google

tinct naturel, les animaux qui ne peuvent trouver à toutes les époques de l'année les choses indispensables à la vie, font des provisions dans les temps favorables et les tiennent en réserve, comme les abeilles et les fourmis. Or, l'homme a besoin, pour se conserver la vie, d'une foule de choses qu'il ne saurait rencontrer en tout temps. Donc il est porté naturellement à amasser et à conserver ce qui lui est nécessaire. Donc il agit contre la loi naturelle en dissipant par la pratique de la pauvreté toutes ses provisions.

2° Tous les êtres, en tant qu'ils désirent l'existence, s'attachent naturellement aux choses qui la leur conservent. Or, la vie de l'homme s'entretient par la substance des biens extérieurs. Donc la loi naturelle, en obligeant chacun à conserver sa vie, l'oblige aussi à conserver ses biens extérieurs. Donc de même qu'un homme violerait la loi naturelle en se donnant la mort, il la violerait également en se privant par la pauvreté volontaire des choses nécessaires à la vie.

3° Nous avons déjà dit que l'homme est par sa nature un animal sociable (ch. 128). Or, la société ne peut se perpétuer parmi les hommes, s'ils ne s'entr'aident. Donc il leur est naturel de se secourir mutuellement dans leurs nécessités. Or, ceux qui renoncent aux biens extérieurs, qui servent à secourir puissamment les autres, se mettent dans l'impossibilité de remplir ce devoir. Donc en renonçant à toutes les richesses de ce monde par la pauvreté volontaire, l'homme contrarie son instinct naturel et détruit le bien de l'amitié et de la charité.

4° Si la possession des richesses de ce monde est un mal; s'il est

non intelligentes neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant (I. Tim., I, 7), qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti :

1° Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suæ vitæ ; unde animalia quæ non quolibet tempore anni necessaria suæ vitæ invenire possunt, quodam naturali instinctu ea quæ sunt suæ vitæ necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant, sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suæ vitæ conservationem multis indigent quæ non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quæ sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

2° Adhuc, Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, in quantum omnia esse appetunt. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut est ergo contra legem naturæ quod aliquis sibi manum injiciat, ita et quod aliquis et necessaria vitæ sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

3° Amplius, Naturaliter homo est animal sociale, ut supra dictum est (c. 128). Societas enim inter homines conservari non posset, nisi unus alium juvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abjiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum et contra ami-

Digitized by Google

bien de retirer le prochain du mal, et s'il est mal de l'engager dans le mal, il faut conclure de là que c'est mal agir que de donner les biens de ce monde à celui qui en manque, et qu'on agit bien en les ravissant à celui qui les possède; conséquence absurde. Donc il est bien de posséder les richesses de ce monde. Donc il est mal d'y renoncer complétement par la pauvreté volontaire.

5° On doit éviter les occasions de mal faire. Or, la pauvreté donne occasion au mal; car elle est pour plusieurs un encouragement au vol, à l'adulation, au parjure et à d'autres désordres semblables. Donc on ne doit pas embrasser volontairement la pauvreté, mais bien plutôt chercher à s'en préserver.

6° Puisque la vertu se trouve dans le juste milieu, les deux extrêmes sont vicieux. Or, la libéralité, qui donne ce qu'il faut donner et retient ce qu'il faut retenir, est une vertu; l'avarice, qui retient ce qu'il faut retenir et ne pas retenir, est un vice par défaut, et c'est un vice par excès que de tout donner; ce que font ceux qui embrassent la pauvreté volontaire. Donc la pauvreté volontaire est un vice qui ressemble à la prodigalité.

Ces arguments paraissent avoir pour eux l'autorité de la Sainte-Écriture; car il est dit : *Ne me donnez ni la pauvreté ni les richesses; accordez-moi seulement ce qui m'est nécessaire pour vivre; de peur qu'étant rassasié, je ne sois tenté de vous renoncer et de dire : Qui est le Seigneur? ou bien que pressé par l'indigence, je ne dérobe et profane par le parjure le nom de mon Dieu* (Prov., XXX, 8 et 9).

citiæ et charitatis bonum quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abjiciat.

4° Item, Si habere substantiam hujus mundi malum est, bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum ducere, consequens est quod dare alicui indigenti substantiam hujus mundi sit malum, auferre autem habenti bonum sit; quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abjicere malum est.

5° Præterea, Occasiones malorum vitandæ sunt. Est autem paupertas occasio mali, quia propter eam ad furta, adulationes, perjuria et his similia aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntaria assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

6° Amplius, Quum virtus consistat in medio, utraque extrema corrumpunt. Est autem virtus liberalitas quædam quæ dat danda et retinet retinenda; vitium autem est in minus illiberalitas, quæ retinet retinenda et non retinenda; est autem et vitium in plus quod omnia dentur; quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum et prodigalitati simile.

Hæ autem rationes auctoritate sacræ Scripturæ confirmari videntur; dicitur enim : *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam : Quis est Dominus? Aut egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei* (Proverb., XXX, 8 et 9).

Digitized by Google

CHAPITRE CXXXII.

Arguments dirigés en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté.

Cette question paraît plus embarrassante, si l'on examine plus spécialement chacun des genres de vie que sont forcés d'embrasser ceux qui pratiquent la pauvreté volontaire.

Le premier consiste à vendre les biens de chacun, afin que tous vivent en commun du prix qu'ils ont produit. Nous voyons que cela se pratiquait à Jérusalem, du temps des Apôtres; car il est dit: *Tous ceux qui possédaient des terres et des maisons les vendaient, et en apportaient le prix, qu'ils déposaient aux pieds des Apôtres. On en distribuait ensuite à chacun, suivant son besoin* (Act., IV, 34 et 35). — Ce genre de vie ne paraît pas pourvoir efficacement aux besoins de la vie humaine. Car :

1° Il est difficile que beaucoup de personnes d'une fortune considérable embrassent ce genre de vie, et si l'on en admet un grand nombre à participer aux fonds provenant de la vente des biens de quelques riches, il ne suffira pas longtemps. De plus, il est possible et même facile, que ce trésor périsse, soit par les infidélités des administrateurs, soit par le vol ou la rapine. Ceux qui pratiquent ainsi la pauvreté n'auront donc plus de quoi sustenter leur vie.

2° Une foule d'accidents obligent les hommes à changer de lieu. Donc il ne sera pas aisé de pourvoir aux besoins de ceux qui peuvent être contraints de se disperser en des lieux divers au moyen du trésor commun produit par la vente des biens.

CAPUT CXXXII.

Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate.

Videtur autem hæc quæstio magis urgere, si quis specialius exsequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur.

Est enim unus modus vivendi, quod possessiones singulorum vendantur et de pretio omnes communiter vivant; quodquidem sub Apostolis servatum videtur in Jerusalem; dicitur enim : *Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quæ vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat* (*Act. Apost.*, IV, 34 et 35). — Hic autem modus non videtur efficaciter providere humanæ vitæ.

Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant, et, si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus; deinde, quia possibile et facile est hujusmodi pretium, vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina deperire. Remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur absque sustentatione vitæ.

2° Item, Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio assumpto de possessionibus in commune redacto.

Digitized by Google

D'après un autre régime, les biens sont en commun, et on distribue à chacun ce que réclament ses besoins, comme cela s'observe dans beaucoup de monastères. — Mais ce régime ne paraît pas non plus satisfaisant. En effet :

1° La possession des biens de la terre cause beaucoup de soucis, soit pour en administrer les revenus, soit pour les protéger contre la fraude et la violence; et ces soucis sont d'autant plus grands et doivent être partagés par plus de personnes qu'il faut des propriétés plus étendues pour suffire à l'entretien d'une communauté nombreuse. Donc la fin de la pauvreté volontaire disparaît par là même, au moins pour le grand nombre de ceux qui sont obligés de se préoccuper de l'administration des biens.

2° Une propriété collective est ordinairement une cause de division. Or, nous ne voyons pas surgir de procès entre ceux qui n'ont rien en commun, comme les Espagnols et les Perses, mais entre ceux qui ont en commun quelque chose; aussi des querelles s'élèvent même entre les frères. Or, c'est surtout la discorde qui empêche l'esprit de s'appliquer aux choses divines (ch. 128). Donc cette manière de vivre paraît être un obstacle à la fin de la pauvreté volontaire.

Il est un troisième genre de vie, suivant lequel ceux qui embrassent volontairement la pauvreté vivent du travail de leurs mains. Ainsi vivait l'Apôtre S. Paul, et il a engagé les autres à l'imiter par son exemple et ses enseignements; car il dit : *Nous n'avons mangé gratuitement le pain de personne; mais nous avons travaillé nuit et jour dans la peine et la fatigue, pour n'être à charge à aucun de vous. Ce n'est pas que nous n'en eussions le droit, mais c'est pour nous donner nous-mêmes à vous en exemple, afin que*

Est autem alius modus, ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout cuique opus fuerit, sicut in monasteriis plurimis observatur. — Sed nec hujusmodi modus videtur conveniens.

1° Possessiones enim terrenæ sollicitudinem afferunt, et propter procurationem fructuum, et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto majorem et a pluribus oportet haberi sollicitudinem quanto majores possessiones esse oportet quæ sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur hoc modo finis voluntariæ paupertatis, ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones sollicitos.

2° Item, Communis possessio solet esse causa discordiæ; non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persæ, sed qui simul habent aliquid commune; propter quod etiam inter fratres sunt jurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut dictum est (c. 128). Videtur igitur iste modus vivendi impedire finem voluntariæ paupertatis.

Adhuc autem est tertius modus vivendi ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur; quemquidem vivendi modum Paulus Apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit; dicitur enim : *Neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et in fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus. Non quasi non habuerimus potestatem, sed*

Digitized by Google

vous nous imitiez ; car lorsque nous étions avec vous, nous vous déclarions que qui ne veut pas travailler ne doit pas manger (II. Thessal., III, 8-10). — Mais ce genre de vie semble ne pas convenir davantage. En effet :

1° Le travail des mains est nécessaire à l'entretien de la vie, en tant que par ce moyen on acquiert quelque chose. Or, c'est se donner en vain de la peine que de s'efforcer d'acquérir de nouveau le nécessaire auquel on renonce. Si donc celui qui professe la pauvreté volontaire se voit ensuite forcé de se procurer par le travail des mains de quoi se sustenter, il a sacrifié inutilement tout ce qu'il avait pour soutenir sa vie.

2° On conseille la pauvreté volontaire, afin que celui qui l'embrasse puisse suivre plus facilement Jésus-Christ, en se dégageant des préoccupations du siècle. Or, il semble qu'un homme qui gagne sa vie par son propre travail a plus de souci que s'il use de ce qu'il possède pour fournir aux besoins de la vie, surtout si ses propriétés ne sont pas trop étendues, ou même s'il a quelques biens mobiliers qui lui permettent de se procurer sans peine le nécessaire. Donc vivre du travail de ses mains ne paraît pas convenir à la fin que se proposent ceux qui embrassent la pauvreté volontaire.

3° Ajoutons à cela que le Seigneur, voulant délivrer ses disciples de la sollicitude des biens terrestres, semble leur interdire le travail des mains, quand il dit, en se servant de la comparaison des oiseaux et des lis de la campagne : *Voyez les oiseaux du ciel ; ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers* (Matth., VI, 26) ; et plus loin : *Considérez comment croissent les lis des champs ; ils ne travaillent ni ne filent pas* (Ibid., VI, 28).

ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et quum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult laborare, nec manducet (II. *Thessal.*, III, 8-10). — Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens.

1° Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitæ, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret, Si igitur post voluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quæ habebat ad sustentationem vitæ.

2° Adhuc, Voluntaria paupertas ad hoc consuluit ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus secularibus liberatur. Majorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore sibi victum acquirat quam quod his quæ habuit utatur ad sustentationem vitæ, et præcipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

3° Adhuc autem accedit quod etiam Dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens, sub similitudine volucrum et liliorum agri videtur eis laborem interdicere manualem ; dicit enim : *Respicite volatilia cœli, quoniam non serunt, neque metunt,*

Digitized by Google

Ce même genre de vie paraît insuffisant. Car :

1° Beaucoup de ceux qui aspirent à la perfection n'ayant ni assez de force, ni assez d'habileté, ne peuvent ainsi passer leur vie à travailler des mains, parce qu'ils n'ont pas reçu l'éducation et l'instruction requises. Ainsi les habitants de la campagne et les artisans seraient dans une condition meilleure, pour arriver à la perfection, que ceux qui se sont livrés à l'étude de la sagesse et ont été élevés au sein des richesses et des délices qu'ils abandonnent pour Jésus-Christ. On en voit encore, parmi ceux qui professent la pauvreté volontaire, qui deviennent infirmes, ou pour d'autres raisons se trouvent dans l'impossibilité de travailler. Ceux-là resteront donc privés des choses nécessaires à la vie.

2° Il ne suffit pas de travailler un peu de temps pour subvenir aux nécessités de la vie ; et nous le voyons par le grand nombre de ceux qui consument tout leur temps à cette fin et qui parviennent cependant à peine à satisfaire à leurs besoins. Or, si les pauvres volontaires étaient obligés de vivre du travail de leurs mains, il leur faudrait consacrer à ce travail la plus grande partie de leur vie, et, par conséquent, ils ne pourraient se livrer aux autres occupations plus nécessaires, qui demandent également un temps considérable, telles que l'étude de la sagesse, les sciences et les autres exercices spirituels analogues. Ainsi donc, la pauvreté volontaire serait plutôt un obstacle qu'une disposition à la vie parfaite.

Il ne sert de rien, pour la fin qu'on se propose, de répondre que le travail des mains est nécessaire pour empêcher l'oisiveté. Car :

neque congregant in horrea [*Matth.*, VI, 26] ; et iterum : *Considerate lilia agri, quomodo crescunt ; non laborant neque nent (Ibid.*, VI, 28).

Videtur autem hic modus vivendi insufficiens.

1o Nam multi sunt perfectionem vitæ desiderantes, quibus non suppetit facultas aut ars ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitæ capessendam rustici et opifices quam qui sapientiæ studio vacaverunt et in divitiis et in deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari aut alias impediri quominus operari possint. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitæ.

2° Item, Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitæ quærenda ; quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa hujusmodi laborem majus tempus suæ vitæ consumerent, et, per consequens, impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quæ etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiæ et doctrina et hujusmodi alia spiritualia exercitia. Et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitæ quam ad ipsam disponeret.

Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium, hoc non sufficit ad propositum.

Digitized by Google

1° Il vaudrait mieux prévenir l'oisiveté en s'appliquant à pratiquer les vertus morales, pour l'exercice desquelles les richesses servent comme instruments, par exemple, à faire l'aumône et d'autres œuvres analogues, qu'en se livrant au travail manuel.

2° Le conseil de la pauvreté donné aux hommes uniquement pour que, dans cet état, ils se préservent de l'oisiveté, en passant leur vie à travailler des mains, serait vain, si on ne la leur conseillait pas pour qu'ils se livrent à des occupations plus nobles que celles du commun des hommes.

Cette autre réponse, que le travail manuel est nécessaire pour dompter la concupiscence, est en dehors de la question. Car :

1° Nous demandons si les pauvres volontaires sont dans la nécessité de pourvoir à leur subsistance par le travail des mains.

2° On peut employer, pour réprimer la concupiscence de la chair, beaucoup d'autres moyens, tels que les jeûnes, les veilles et d'autres semblables. De plus, les riches, qui ne sont pas obligés de travailler pour vivre, pourraient également recourir au travail des mains dans ce but.

Il existe encore un autre genre de vie, qui consiste en ce que ceux qui se sont faits pauvres volontairement vivent des largesses de ceux qui veulent contribuer à entretenir la perfection de la pauvreté volontaire, tout en gardant leurs biens. C'est là, paraît-il, ce que le Seigneur pratiquait avec ses disciples ; car nous lisons que quelques femmes suivaient Jésus-Christ et *l'assistaient de leurs biens* (Luc, VIII, 3). — Mais cette manière de vivre ne nous semble pas convenir. En effet :

1° Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus, quibus deserviunt organice divitiæ, puta in eleemosynis faciendis et aliis hujusmodi, quam per laborem manualem.

2° Præterea, Vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illis quæ sunt secundum vitam communem hominum.

Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum.

1° Quærimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.

2° Præterea, Possibile est multis aliis modis domare concupiscentias carnis, scilicet per jejunia, vigilias et alia hujusmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quærendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi, ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quæ ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariæ paupertatis proficere volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse ; legitur enim quod

Digitized by Google

1° Il ne paraît pas raisonnable que quelqu'un renonce à ses biens et vive du bien d'autrui.

2° Il paraît inconvenant de recevoir d'un autre et de ne lui rien donner en retour, puisque c'est en donnant et en recevant que l'on reste dans l'égalité de la justice. On peut supporter que ceux qui remplissent envers les autres quelque ministère utile, vivent de ce que ceux-ci leur offrent. Aussi il ne répugne aucunement que les ministres de l'autel et les prédicateurs, qui distribuent au peuple la doctrine et les autres biens célestes, en reçoivent leur subsistance; *car*, dit le Seigneur, *l'ouvrier mérite sa nourriture* (Matth., x. 10). C'est pourquoi l'Apôtre dit *que le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Evangile* (I. Cor., ix, 14); de même que *ceux qui servent à l'autel participent à l'autel* (Ibid., ix, 13). Donc ceux qui ne remplissent aucun ministère près du peuple paraissent ne pas recevoir décemment du peuple les choses nécessaires à la vie.

3° Ce genre de vie semble préjudiciable pour autrui. Il en est, en effet, qui, à cause de leur indigence et de leurs infirmités, ne sauraient se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ont absolument besoin des secours des autres; et ces secours diminueront forcément, s'il faut que les pauvres volontaires vivent aussi d'aumônes, puisque les hommes n'ont ni assez de biens, ni assez de bonne volonté pour subvenir aux besoins du grand nombre des pauvres; et, pour cette raison, l'Apôtre prescrit que celui qui a une veuve dans sa parenté la nourrisse, *afin que l'Église suffise aux besoins de celles qui sont véritablement veuves* (I. Tim., v,

mulieres quædam sequebantur Christum et *ministrabant ei de facultatibus suis* (*Luc.*, viii, 3). — Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens.

1° Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua et vivat de alieno.

2° Præterea, Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat et nihil ei rependat; in dando enim et recipiendo æqualitas justitiæ servatur. Potest autem sustineri quod illi de his quæ ab aliis inferuntur vivant qui eis serviunt in aliquo officio; propter quod et ministri altaris et prædicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitæ accipere : *Dignus enim est operarius cibo suo*, ut Dominus dicit (*Matth.*, x, 10); propter quod Apostolus dicit quod *Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere* (I. *Cor.*, ix, 14); sicut *qui altari serviunt cum altari participant* (*Ibid.*, ix, 13). Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitæ accipiant.

3o Item, Ille modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere; quorum beneficia oportet quod diminuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt ex his quæ ab aliis dantur debeant sustentari, quum homines non sufficiant nec sint prompti ad subveniendum magnæ multitudini pauperum; unde et Apostolus mandat quod, si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet, *ut Ecclesia sufficiat his quæ vere viduæ sunt* (I. *Tim.*, v, 16). Est igitur inconveniens ut homines

Digitized by Google

16). Donc il ne convient pas que les hommes embrassent ce genre de vie en faisant choix de la pauvreté.

4° L'âme doit surtout rester libre pour s'élever à une vertu parfaite; car celui qui a perdu cette liberté en vient facilement à participer aux péchés d'autrui, soit en y consentant expressément, soit en les atténuant par la flatterie, ou bien en les dissimulant. Or, cette manière de vivre nuit beaucoup à la liberté de l'âme; car l'homme ne peut pas user de procédés blessants envers celui qui le fait vivre de ses bienfaits. Donc ce genre de vie est un obstacle à la perfection de sa vertu, qui est la fin de la pauvreté volontaire, et, par conséquent, il ne convient pas à ceux qui se font volontairement pauvres.

5° Nous n'avons pas la libre disposition des choses qui dépendent d'une volonté étrangère. Or, il dépend de la volonté de celui qui donne de donner de ses biens. Donc ce genre de vie ne pourvoit pas suffisamment à assurer aux pauvres volontaires la faculté de se nourrir.

6° Les pauvres qui doivent vivre d'aumônes sont forcés d'exposer aux autres leurs besoins et de leur demander le nécessaire. Cette nécessité rend les mendiants méprisables et à charge; car les hommes se croient supérieurs à ceux qui ne peuvent vivre sans eux, et beaucoup donnent difficilement. Or, il faudrait que ceux qui embrassent une vie parfaite soient respectés et aimés, afin que l'on soit porté davantage à les imiter et à pratiquer la vertu dans le même état; et si le contraire arrive, la vertu elle-même est enveloppée dans le mépris. Donc il est fâcheux que ceux qui ont embrassé la pauvreté volontaire pour s'élever à une vertu parfaite, vivent en mendiant.

paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

4o Adhuc, Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas; hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum præjudicium generatur ex prædicto modo vivendi; non enim potest esse quin homo videatur offendere eum cujus beneficiis vivit. Prædictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quæ est finis voluntariæ paupertatis, et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

5° Amplius, Ejus quod ex alterius voluntate dependet facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur, in facultate sustentationis vitæ, voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

6° Præterea, Necesse est quod pauperes, qui ex his quæ ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant et necessaria petant. Hujusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes et etiam graves; homines enim superiores se æstimant illis qui per eos sustentari necesse habent, et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitæ assumunt in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur et virtutis statum æmulentur; si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus

Digitized by Google

7° Les hommes parfaits doivent éviter, non-seulement le mal, mais encore ce qui a l'apparence du mal; car l'Apôtre dit : *Gardez-vous de toute apparence mauvaise* (I. Thessal., v, 22); et le Philosophe dit que l'homme vertueux ne doit pas se contenter d'éviter ce qui est condamnable, mais aussi ce qui paraît tel (1). Or la mendicité a l'apparence du mal, puisque beaucoup mendient pour amasser. Donc les parfaits ne doivent pas adopter ce genre de vie.

8° Le conseil de la pauvreté volontaire est donné à l'homme, afin que, dégagé des soins terrestres, il se donne plus librement à Dieu. Or, la vie des mendiants est remplie de sollicitude; car il semble qu'on doit être plus préoccupé pour se procurer les biens des autres que pour jouir de ses biens propres. Donc cet état de vie paraît ne pas convenir à ceux qui embrassent la pauvreté volontaire.

Celui qui approuverait la mendicité à cause de l'humilité qui l'accompagne, parlerait tout-à-fait contre la raison. On fait l'éloge de l'humilité parce qu'elle méprise le faste terrestre, qui consiste dans les richesses, les honneurs, la réputation et autres choses semblables, et non parce qu'elle dédaigne la sublimité de la vertu, à laquelle nous devons nous porter avec ardeur. Il faudrait donc blâmer l'humilité, si quelqu'un faisait à cause d'elle quelque chose qui dérogeât à la sublimité de la vertu. Or, la mendicité y déroge, tant parce que la vertu incline plus à donner qu'à recevoir, que parce qu'elle ressemble, comme nous

(1) Virtutis proprium magis est bene mereri quam beneficium accipere, et res honestas ac præclaras gerere magis quam turpitudinem non admittere. Minime autem illud quidem obscurum aut dubium quin et donationem beneficium conferre, resque honestas agere; et acceptionem, beneficio affici, aut se a turpibus actionibus abstinere comitetur (Arist., *Ethic.*, IV, 1).

ex mendicitate vivendi his qui, propter perfectionem virtutis, voluntarie paupertatem assumunt.

7° Præterea, Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quæ mali speciem habent; nam Apostolus dicit : *Ab omni specie mala abstinete vos* (I. *Thessal.*, v, 22); — et Philosophus dicit (*Ethic.*, IV, 1) quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam quæ turpia videntur. Mendicitas autem habet speciem mali, quum multi propter quæstum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

8° Item, Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum remota, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimum sollicitudinis; majoris enim sollicitudinis videtur esse acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur conveniens esse hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quæ consistit in divitiis, honoribus, fama et hujusmodi, non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cujus oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas, tum quia virtuosius est dare quam accipere, tum quia habet speciem

Digitized by Google

l'avons remarqué, à un calcul intéressé qui déshonore. Donc on ne doit pas approuver la mendicité à cause de l'humilité.

Quelques-uns ont prétendu qu'il n'est pas permis à ceux qui veulent mener une vie parfaite d'avoir la moindre sollicitude, ni en mendiant, ni en travaillant, ni en se réservant quoi que ce soit, mais qu'ils doivent attendre de Dieu seul leur subsistance, attendu qu'il est dit : *Ne vous inquiétez pas de ce que vous mangerez pour soutenir votre vie, ni de quoi vous couvrirez votre corps* (Matth., VI, 25); et encore : *Ne soyez point inquiets pour le lendemain* (*Ibid.*, VI, 34) (2). — Mais cela nous paraît absolument contraire à la raison.

1° Il est insensé de vouloir la fin et de négliger ce qui est disposé en vue d'y conduire. Or, la sollicitude que met l'homme à se procurer sa subsistance se rapporte à la fin de la manducation. Donc, quiconque ne saurait vivre sans manger doit se préoccuper de pourvoir à sa nourriture.

2° S'il faut éviter de s'occuper des choses de la terre, ce n'est qu'autant que ce soin détourne de la contemplation des choses éternelles. Or, tant que l'homme habite une chair mortelle, il ne peut vivre sans se livrer à une foule d'actes qui interrompent cette contemplation; ainsi, il dort, il mange et fait d'autres fonctions analogues. Donc, on ne doit pas non plus délaisser le soin des choses nécessaires à la vie sous le prétexte qu'il empêche la contemplation.

3° Une merveilleuse absurdité ressort encore de là. Quelqu'un pourrait dire avec autant de raison qu'il ne veut pas marcher, ni ouvrir la

(2) Dicuntur Euchitæ (Εὐχῖται, seu Massaliani) opinari, monachis non licere sustentendæ vitæ suæ causa aliquid operari, atque ita se ipsos profiteri, ut omnino ab operibus vacent (S. Aug., *De hæresib.*, c. 57).

turpis lucri, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitæ sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam, neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitæ exspectare; propter quod dicitur : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro, quid induamini* (*Matth.*, VI, 25); et iterum : *Nolite ergo solliciti esse in crastinum* (*Ibid.*, VI, 34). — Hoc autem videtur omnino irrationabile.

1° Stultum enim est velle finem et prætermittere ea quæ sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt aliquam sollicitudinem de victu quærendo debent habere.

2° Præterea, Sollicitudo terrenorum non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem æternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo et alia hujusmodi faciendo. Neque igitur prætermittenda est sollicitudo eorum quæ sunt necessaria ad vitam propter impedimentum contemplationis.

3° Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut

Digitized by Google

bouche pour manger, ni fuir pour éviter une pierre qui tombe ou une épée qui le menace, mais attendre que Dieu agisse, ce qui est tenter Dieu. Donc il ne faut pas négliger entièrement le soin de sa subsistance.

CHAPITRE CXXXIII.

Comment la pauvreté est un bien.

Afin de faire ressortir la vérité de ce que nous avons dit plus haut (ch. 130), voyons par les richesses ce qu'il faut penser de la pauvreté.

Les richesses extérieures sont, à la vérité, nécessaires pour le bien qui consiste dans la vertu, puisque nous les employons à sustenter notre corps et à secourir les autres. Or, la chose qui existe pour une fin doit tirer sa bonté de cette fin. Donc les richesses extérieures constituent nécessairement un bien pour l'homme; non pas cependant son bien principal, mais en quelque sorte son bien secondaire; car la fin est principalement un bien, et les autres biens ne sont tels qu'autant qu'ils se rapportent à la fin. C'est pour cela que quelques-uns ont considéré les vertus comme les biens de l'homme les plus excellents, et les richesses extérieures comme les biens de la moindre valeur. Or, tout ce qui existe pour la fin doit être réglé suivant que la fin l'exige. Donc les richesses ne sont bonnes qu'autant qu'elles servent à l'avantage de la vertu; et si elles deviennent excessives, de manière à entraver l'exercice de la vertu, il ne faut plus les compter parmi les biens, mais parmi les maux. Aussi, pour plusieurs la possession des richesses

fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed exspectare quod Deus operetur; quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abjicienda.

CAPUT CXXXIII.

Quomodo paupertas sit bona.

Ut autem præmissorum (c. 130) veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit ex divitiis consideremus.

Exteriores quidem divitiæ sunt necessariæ ad bonum virtutis, quum per eas sustentemus corpus et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quæ sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. Necesse est ergo quod exteriores divitiæ sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium; nam finis principaliter est bonum, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc, quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiæ quædam minima bona. Oportet autem quod ea quæ sunt ad finem modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiæ bonæ sunt in quantum proficiunt ad usum virtutis. Si vero iste modus excedatur, ut impediatur usus virtutis, non jam inter bona computanda sunt, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutes; quibusdam vero malum est eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine vel nimia affectione ad ipsas vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Digitized by Google

est un bien, parce qu'ils en usent pour pratiquer la vertu, au lieu que pour d'autres c'est un mal, parce qu'elles les détournent de la vertu, soit en leur inspirant pour elles-mêmes une sollicitude exagérée ou une affection trop vive, soit en donnant naissance à l'orgueil dans leur âme.

Mais comme il y a des vertus propres à la vie active et à la vie contemplative, les richesses extérieures ne leur sont pas nécessaires de la même manière. Les vertus contemplatives ne les réclament que pour soutenir la nature, et les vertus actives les exigent pour la même fin, et aussi pour soulager ceux avec qui on doit vivre. Il résulte de là que la vie contemplative est plus parfaite, par là même que ses besoins sont moins étendus. Une telle vie semble demander que l'homme s'adonne tout entier aux choses divines; et la doctrine de Jésus-Christ invite les hommes à embrasser cette perfection. La plus minime partie des biens extérieurs suffit donc à ceux qui mènent cette vie parfaite, c'est-à-dire ce qu'il faut pour sustenter la nature; et c'est ce qu'exprime l'Apôtre en disant : *Que nous ayons seulement les aliments et de quoi nous couvrir, nous en sommes contents* (I. Tim., VI, 8).

La pauvreté est donc louable en tant qu'elle délivre l'homme des vices où plusieurs se trouvent plongés par leurs richesses. En tant qu'elle délivre de la sollicitude que causent les richesses, elle est utile à quelques-uns qui sont aptes à s'occuper de ce qui est meilleur; elle serait nuisible pour d'autres qui, dégagés de ces soins, se livreraient à des occupations pires. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire : « Il arrive souvent que ceux qui vivraient en s'occupant légitimement « des choses humaines, se donnent la mort avec le glaive de leur re- « pos » (Moral., liv. VII). Mais en tant que la pauvreté prive quelqu'un

Sed, quum sint virtutes activæ vitæ et contemplativæ, aliter utræque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativæ indigent ad solam sustentationem naturæ, virtutes autem activæ indgient, et ad hoc, et ad subveniendum aliis cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est quia paucioribus indiget; ad quamquidem vitam videtur pertinere quod totaliter homo divinis rebus vacet; quamquidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturæ; unde et Apostolus dicit : *Habentes* solum *alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus* I. *Tim.*, VI, 8).

Paupertas igitur laudabilis est, in quantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur. In quantum autem sollicitudinem tollit quæ ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi, ut circa meliora occupentur, quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in pejores occupationes cadunt; unde Gregorius : « Sæpe qui occu- « pati bene humanis usibus viverent, gladio « suæ quietis exstincti sunt (*Moral.*, l. VII). » In quantum vero paupertas bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, impedit, simpliciter malum est; nisi in quantum subventio qua in temporalibus proximis subveniunt per majus bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo divitiis

Digitized by Google

du bien qui provient des richesses, c'est-à-dire l'empêche de soulager les autres et de se sustenter lui-même, elle est absolument un mal; à moins que le soulagement qu'on donnerait au prochain dans les choses temporelles ne soit compensé par un bien plus considérable, qui consiste en ce que l'homme débarrassé des richesses a plus de liberté pour s'appliquer aux choses de Dieu et aux exercices spirituels. Quant au bien de la subsistance propre, il est tellement nécessaire qu'aucun autre bien ne saurait le compenser; car il n'est aucun bien en vue duquel l'homme doive se priver des choses qui lui conservent la vie. La pauvreté est donc louable, lorsque l'homme dégagé des soins terrestres est plus libre de s'occuper de Dieu et de son âme; de telle sorte, cependant, qu'elle lui laisse la faculté de fournir à ses besoins par des moyens licites; et il faut peu de chose pour cela. La vie de pauvreté la plus louable n'est pas la plus dénuée, mais celle qui exige moins de sollicitude; car la pauvreté n'est pas un bien par elle-même, mais parce qu'elle délivre l'homme de ce qui le détourne des choses spirituelles; c'est pourquoi sa bonté se mesure sur le degré de liberté qu'elle donne à l'homme en supprimant ces obstacles. Cela s'applique à tous les biens extérieurs, qui ne sont des biens qu'autant qu'ils tournent à l'avantage de la vertu, et non pas en eux-mêmes.

CHAPITRE CXXXIV.

Solution des objections formulées plus haut contre la pauvreté.

Ceci posé, il n'est pas difficile de résoudre les objections précédentes dirigées contre la pauvreté.

carens liberius potest divinis et spiritualibus vacare; bonum autem sustentationis propriæ adeo necessarium est, quod nullo alio bono recompensari potest; nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitæ subtrahere. Paupertas igitur talis laudabilis est, quum homo, a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur; et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit major; non enim paupertas secundum se bona est, sed in quantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat; unde, secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis prædictis, est mensura bonitatis ipsius. Et hoc est commune omnibus exterioribus, quia in tantum bona sunt in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

CAPUT CXXXIV.

Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem.

His autem visis, rationes prædictas qui-

Digitized by Google

1° Quoiqu'un instinct naturel porte l'homme à amasser les choses nécessaires à la vie, comme il est dit dans le premier argument, ce n'est cependant pas de telle manière que tous doivent avoir la même occupation. Nous voyons, en effet, que toutes les abeilles ne remplissent pas la même fonction, mais les unes recueillent le miel, et les autres construisent des cellules avec la cire; et même les reines ne se livrent point à ces travaux. Il en est nécessairement de même pour l'homme; car comme il a besoin pour vivre de beaucoup de choses auxquelles un seul ne saurait suffire par lui-même, il faut que diverses personnes exercent des métiers divers : par exemple, ceux-ci seront agriculteurs; ceux-là gardiens d'animaux; d'autres architectes, et ainsi de suite. Et parce que la vie de l'homme n'exige pas seulement les biens du corps, mais bien plus ceux de l'âme, il est nécessaire que quelques-uns s'occupent des choses spirituelles pour rendre les autres meilleurs; et ces derniers doivent être libres des soins temporels.

2° La divine Providence distribue elle-même les fonctions différentes à diverses personnes, en donnant à quelques-uns plus d'inclination pour celle-ci que pour les autres. On voit donc par là que ceux qui renoncent aux biens temporels ne se retranchent pas les choses nécessaires à la vie, ainsi qu'on l'affirme dans la seconde objection; car il leur reste l'espérance fondée que leur vie sera sustentée, soit par leur propre travail, soit par les bienfaits d'autrui, que ces bienfaits consistent dans des propriétés communes ou dans la nourriture quotidienne. Car, selon la remarque du Philosophe, de même que ce que nous pouvons faire par nos amis, nous pouvons le faire, en quelque manière,

bus paupertas impugnatur dissolvere non est difficile.

1° Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quæ sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio, sed quædam colligunt mel, quædam ex cera domos constituunt; reges etiam circa hæc opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse; quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quæ unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri, puta ut quidam sint agricultores; quidam animalium custodes; quidam ædificatores, et sic de aliis; et, quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium absolutos esse.

2° Hæc autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina Providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia. Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt non sibi subtrahunt sustentationem vitæ, ut secunda ratio proponebat. Remanet enim eis spes probabilis suæ vitæ sustentandæ, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano; sicut enim quod per amicos possumus per nos aliqualiter possumus, ut Philosophus dicit (*Ethic.*, VIII, 11), ita et quod ab amicis habetur a nobis aliqualiter habetur.

Digitized by Google

par nous-mêmes, ainsi les biens de nos amis sont en quelque sorte les nôtres (1).

3° Les hommes doivent être liés par une amitié mutuelle, puisqu'ils se rendent réciproquement service en remplissant des ministères spirituels ou temporels. Or, un service rendu dans l'ordre spirituel l'emporte d'autant plus sur un service de l'ordre temporel que les biens spirituels sont au-dessus des biens temporels, et plus nécessaires pour arriver à la fin de la béatitude. Donc celui qui, par la pauvreté volontaire, s'ôte le pouvoir de venir au secours des autres dans les choses temporelles, afin d'acquérir des biens spirituels qui lui permettent de les aider plus utilement, n'agit pas contrairement au bien de la société humaine, comme on le conclut dans le troisième raisonnement.

4° Il résulte clairement de ce qui précède que les richesses constituent une sorte de bien pour l'homme, en tant qu'elles sont subordonnées au bien de la raison, et non pas par elles-mêmes (ch. 133). Par conséquent, rien n'empêche que la pauvreté soit meilleure, si par elle on tend vers un bien plus parfait; et ainsi se trouve résolue la quatrième objection.

5° Comme ni les richesses, ni la pauvreté, ni aucune autre chose extérieure n'est en soi un bien pour l'homme, mais seulement en ce qu'elle est subordonnée au bien de la raison, il ne répugne nullement

(1) In omni societate aliquod jus, et vero amicitia aliqua, reperitur. Itaque quasi amicos appellant et eos quibuscum navigant, et commilitones, itemque eos quibuscum aliquam societatem inierunt. Quanta porro communio est, tam late patet et amicitia. Nam tam late quoque jus patet. Et proverbium circumfertur, amicorum omnia communia, recte admodum; in societate enim et communione posita amicitia est (Arist., *Ethic*, VIII, 11).

3° Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam, secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel in terrenis officiis. Est autem majus subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus quanto spiritualia sunt temporalibus potiora et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat spiritualia per quæ utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanæ, ut tertia ratio concludebat.

4° Patet etiam ex prædictis (c. 133) quod divitiæ quoddam bonum hominis sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se; unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur; et sic solvitur quarta ratio.

5° Et, quia neque divitiæ, neque paupertas, neque aliud exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis, nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis; nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala judicanda, sed malus usus eorum; et sic neque paupertas est abjicienda propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quandoque procedunt, ut quinta ratio ostendere videbatur.

6° Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quæ in usum ve-

Digitized by Google

qu'il en découle quelque vice, si l'homme n'en fait pas un usage conforme à la règle de la raison; et cependant, il ne faut pas pour cela les juger absolument mauvaises, mais le mal n'est que dans l'usage; et conséquemment on ne doit pas rejeter la pauvreté à cause de certains vices qui en procèdent quelquefois accidentellement, comme on semblait vouloir l'établir par le cinquième argument.

6° Il est aussi à observer que le milieu qui constitue la vertu ne se mesure pas sur la quantité des biens extérieurs dont on use, mais d'après la règle de la raison; d'où il arrive quelquefois que ce qui est extrême, à ne considérer que la quantité d'un bien extérieur, est le juste milieu, suivant la règle de la raison. Il n'est personne, en effet, qui vise à de plus grandes choses que l'homme généreux, ou qui surpasse en grandeur le luxe de l'homme magnifique. — Ce que l'on appelle le juste milieu en ces choses ne consiste donc pas dans la quantité des dépenses, ni dans rien de semblable, mais en ce qu'on ne va pas au-delà, ni qu'on ne reste pas en deçà de la règle de la raison, qui ne mesure pas seulement la quantité de la chose dont on fait usage, mais aussi la condition de la personne et son intention, la convenance du lieu et du temps, et tout le reste qui doit se rencontrer dans les actes des vertus. Donc personne ne se met en opposition avec la vertu par la pauvreté volontaire, même en abandonnant tout; et il n'y a pas en cela de prodigalité, puisqu'on le fait dans un but légitime et en observant les autres conditions exigées; car c'est plus de s'exposer soi-même à la mort, ce que l'on fait par la vertu de force, dans les circonstances où il le faut, que de renoncer à tous ses biens pour la fin voulue; et la sixième raison est ainsi détruite.

La conséquence qui découle des paroles de Salomon ne nous est pas

niunt, sed secundum regulam rationis; unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad majora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet; medium ergo dicitur, non quantitate sumptus aut alicujus hujusmodi, sed in quantum non transcendit regulam rationis, nec ab ea deficit; quæquidem regula non solum metitur quantitatem rei quæ in usum venit, sed conditionem personæ et intentionem ejus, opportunitatem loci et temporis, et alia hujusmodi quæ in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat; nec hoc prodigaliter facit, quum hoc faciat debito fine et aliis conditionibus debitis servatis, plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur, debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere, debito fine. Et sic solvitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur non est contrarium. Manifestum est enim quod loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

Digitized by Google

contraire; car il parle évidemment de la pauvreté forcée, qui pousse ordinairement au vol.

CHAPITRE CXXXV.

Solution des objections faites en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté.

Nous avons à nous occuper maintenant des divers genres de vie que doivent adopter ceux qui embrassent la pauvreté volontaire.

La première manière, qui consiste à vivre en commun du prix des biens de chacun qui ont été vendus peut suffire, mais non pas pour longtemps. Aussi les Apôtres ont introduit ce genre de vie parmi les fidèles de Jérusalem, parce que, instruits par le Saint-Esprit, ils prévoyaient qu'ils ne demeureraient pas beaucoup de temps ensemble dans cette ville, tant à cause des persécutions et des mauvais traitements que les Juifs leur feraient souffrir, que parce que la destruction de la ville et de la nation était proche. Il n'était donc nécessaire de pourvoir aux besoins des fidèles que pour un temps très court; et, pour cette raison, nous ne voyons pas que les Apôtres, en passant chez les Gentils, au milieu desquels l'Église devait s'établir d'une manière durable, leur aient apporté la même institution.

La fraude possible des administrateurs ne doit pas faire condamner ce genre de vie; car cela est commun à tous les états dans lesquels plusieurs vivent ensemble, et dans celui-ci cet inconvénient est d'autant moins à redouter qu'il semble plus difficile que ceux qui professent la perfection commettent ces fraudes. On remédie encore à ce mal

CAPUT CXXXV.

Solutiones objectionum contra particulares modos vivendi in paupertate.

Post hoc autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

Et primus quidem modus, scilicet quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Jerusalem instituebant, quia prævidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Jerusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones et injurias eis inferendas a Judæis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis. Unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere; et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Non autem est contra hunc modum vivendi fraus quæ potest per dispensatores committi; hoc enim est commune in omni modo vivendi in quibus aliqui ad invicem convivunt; in hoc autem tanto minus quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc re-

Digitized by Google

en ayant soin d'établir des administrateurs fidèles. C'est pourquoi, du temps des Apôtres, on choisit Étienne et six autres que l'on croyait dignes de remplir ce ministère.

Le second genre de vie qui convient à ceux qui se font pauvres volontairement consiste à vivre des biens de la communauté.

1° Il n'y a en cela rien qui diminue la perfection à laquelle tendent ceux qui embrassent la pauvreté volontaire; car il suffit qu'un seul ou quelques-uns s'occupent de ces biens pour qu'ils soient convenablement administrés; et ainsi, les autres, dégagés de toute préoccupation temporelle, peuvent librement s'appliquer aux exercices spirituels; et c'est là l'avantage qui résulte de la pauvreté volontaire. Ceux mêmes qui se chargent pour les autres de ces soins ne mènent pas une vie moins parfaite; car ce qu'ils paraissent perdre par le défaut de tranquillité, ils le retrouvent dans les services qu'ils rendent par charité, vertu qui constitue la perfection.

2° Cette manière de vivre ne détruit point la concorde à cause de la communauté des biens; car ceux qui choisissent volontairement la pauvreté doivent mépriser tout ce qui est terrestre, et il est impossible qu'étant ainsi disposés ils se divisent pour des biens temporels communs, surtout si l'on considère qu'ils ne doivent attendre de ces biens que le strict nécessaire et que les administrateurs devront être probes. On ne peut pas blâmer ce genre de vie sous prétexte que quelques-uns en abusent, puisque les méchants font un mauvais usage du bien, de même que les bons font un bon usage des maux.

Le troisième genre de vie qui convient à ceux qui embrassent la pauvreté volontaire consiste à vivre du travail manuel.

medium per providam fidelium dispensatorum institutionem; unde sub Apostolis electi sunt Stephanus et alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem et secundus modus vivendi conveniens voluntariam paupertatem sectantibus, ut scilicet de possessionibus communibus vivant.

1° Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionis ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per unius vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur; et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariæ paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitæ qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt; quod enim amittere videntur in defectu quietis recuperant in obsequio charitatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit.

2° Nec etiam propter hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum; tales enim debent voluntariam paupertatem assumere qui temporalia contemnant, et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; præsertim quum ex temporalibus nihil præter necessaria vitæ debeant exspectare, et quum dispensatores oporteat esse fideles. Nec, propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutantur, hic modus vivendi potest improbari, quum etiam bonis mali utantur male, sicut et malis boni bene utuntur.

Digitized by Google

1° Il n'est pas inutile, comme on l'objecte dans le premier argument, de renoncer aux biens temporels, pour les acquérir de nouveau, en travaillant des mains, parce que la possession des richesses exige beaucoup de sollicitude pour les régir, ou du moins pour les conserver, et qu'elle excite l'homme à s'y affectionner ; ce qui n'a pas lieu quand on cherche à se procurer par le travail des mains la nourriture de chaque jour.

2° Il est clair que peu de temps suffit, et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup de sollicitude pour obtenir, par le travail manuel, la subsistance que réclament les besoins de la nature; au lieu que, pour amasser des richesses ou se procurer le superflu de la vie en travaillant des mains, comme les artisans du monde se le proposent, il faut beaucoup de temps et une grande préoccupation d'esprit; ce qui répond à la seconde objection.

3° Il faut remarquer que le Seigneur, dans l'Évangile, n'a pas interdit le travail, mais les inquiétudes d'esprit relativement aux nécessités de la vie; car il ne dit pas : « Ne travaillez pas, » mais : *Ne soyez point inquiets ;* et il prouve *a minori* qu'il doit en être ainsi. En effet, si la divine Providence pourvoit aux besoins des oiseaux et des lis, qui sont d'une condition inférieure, et ne peuvent se livrer aux travaux par lesquels les hommes se procurent la subsistance nécessaire, à plus forte raison s'occupera-t-elle des hommes dont la condition est plus élevée, et auxquels elle a donné la faculté d'obtenir leur subsistance par leur propre labeur ; en sorte qu'il ne faut pas être tourmenté d'une sollicitude inquiète pour les choses nécessaires à la vie. D'où il ressort clai-

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit, ut scilicet de labore manuum vivant.

1° Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum, sicut prima ratio in contrarium proponebat, quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebat in procurando, vel saltem in custodiendo, et affectum hominis ad se trahebat; quod non accidit, dum sibi quis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

2° Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum, quantum sufficit ad naturæ sustentationem, modicum tempus sufficit et modica sollicitudo necessaria est; sed ad divitias congregandas vel superfluum victum quærendum per laborem manuum, sicut seculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere et magnam sollicitudinem adhibere; in quo patet solutio secundæ rationis.

3° Considerandum est autem quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitæ; non enim dixit : « Nolite laborare, » sed : *Nolite solliciti esse ;* quod a minori probat. Si enim ex divina Providentia sustentantur aves et lilia, quæ inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt, multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quærendi; ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis vitæ affligi. Unde patet quod, per verba Domini quæ inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

Digitized by Google

rement que les paroles du Seigneur qui ont été apportées en preuve ne dérogent pas à cette manière de vivre.

On ne doit pas non plus condamner ce genre de vie, en disant qu'il est insuffisant. Car :

1° C'est dans le plus petit nombre des cas qu'un homme se trouve, soit pour cause de maladie, soit pour quelque raison semblable, dans l'impossibilité d'acquérir par le travail des mains ce qui suffit aux nécessités de la vie. Or, il ne faut pas rejeter une institution pour un défaut qui se produit dans quelques cas peu nombreux; car la même difficulté se rencontre dans l'ordre naturel et même dans les choses que la volonté a réglées. D'ailleurs, aucun genre de vie ne pourvoit tellement aux besoins de l'homme, qu'il ne puisse quelquefois subir des privations, puisque le vol et la rapine peuvent aussi bien ravir les richesses que la maladie peut atteindre celui qui vit du travail de ses mains. Il reste cependant un remède applicable à cette manière de vivre, c'est que celui qui ne suffit plus à sa subsistance par son propre travail reçoive du secours, ou des autres membres de la même société, qui peuvent travailler plus qu'il ne leur est nécessaire, ou même de ceux qui possèdent des richesses, en vertu de cette loi de charité et d'amitié naturelle qui porte l'homme à soulager son semblable qui est dans l'indigence. C'est pourquoi, après avoir dit : *Quiconque ne veut pas travailler ne doit pas manger* (II. Thessal., III, 10), l'Apôtre ayant en vue ceux qui sont incapables de se sustenter par leur propre travail, adresse cet avertissement aux autres : *Pour vous, ne vous lassez pas de faire du bien* (Ibid., III, 13).

2° Comme il faut peu de chose pour la subsistance rigoureusement

Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari per hoc quod non sufficiat.

1° Quia hoc ut in paucioribus accidit quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem vel propter aliquid hujusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit aliqua ordinatio repudianda; hoc enim et in naturalibus et etiam in voluntariis ordinationibus accidit; nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere; nam et divitiæ furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari. Remanet tamen aliquod remedium circa prædictum modum vivendi, ut scilicet ei cujus labor ad proprium victum non sufficit subveniatur, vel per alios ejusdem societatis qui plus laborare possunt quam eis necessarium sit, vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem charitatis et amicitiæ naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et quum Apostolus dixisset : *Si quis non vult operari, nec manducet* (II. *Thessal.*, III, 10), propter alios qui sibi non sufficiunt ad victum quærendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens : *Vos autem nolite deficere benefacientes* (*Ibid.*, III, 13).

2° Quum etiam ad victum necessarium pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti magnum tempus occupare in necessariis quærendis labore ma-

Digitized by Google

requise, rien ne force ceux qui se contentent de peu à dépenser un temps considérable pour se procurer le nécessaire en travaillant des mains ; et ainsi ils ne sont pas beaucoup détournés des autres œuvres spirituelles, en vue desquelles ils ont embrassé la pauvreté volontaire, surtout puisque, en travaillant des mains, ils peuvent penser à Dieu, le louer et produire d'autres actes semblables, auxquels sont tenus ceux qui vivent en leur particulier. Mais pour ne pas être complétement distraits dans leurs exercices spirituels, ils peuvent aussi s'aider des bienfaits des autres fidèles.

1° Quoique la fin de la pauvreté volontaire ne soit pas d'éviter l'oisiveté et de mortifier la chair par le travail manuel, puisque les riches ont également la faculté de le faire, il n'est pas douteux que le travail des mains puisse avoir ces résultats, même dans le cas où peu de chose est nécessaire pour vivre.

2° Il est vrai cependant qu'on peut éviter l'oisiveté en se livrant à des occupations plus utiles, et employer des remèdes plus puissants pour réprimer la concupiscence de la chair ; aussi ceux qui ont ou peuvent avoir d'ailleurs de quoi vivre légitimement ne sont-ils pas assujettis à la nécessité du travail ; car le besoin de vivre force seul à travailler des mains ; et c'est pour cela que l'Apôtre dit : *Quiconque ne veut pas travailler ne doit pas manger* (II. Thessal., III, 10).

La quatrième manière, qui consiste à vivre d'aumônes, convient à ceux qui embrassent la pauvreté volontaire. En effet :

1° Il ne répugne point que celui qui a renoncé à ses biens dans un but qui tourne à l'avantage d'autrui, vive de ce que les autres lui donnent. S'il n'en était pas ainsi, la société humaine ne pourrait pas

nuum ; et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quæ paupertatem voluntariam assumpserunt ; et præcipue quum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare et alia hujusmodi facere, quæ singulariter sibi viventes observare oportet. Sed, ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adjuvari.

1° Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc et divitias possidentes facere possunt, non tamen est dubium quin labor manualis ad prædicta valeat, etiam sub modica victus necessitate.

2° Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari ; unde, propter hujusmodi, non imminet necessitas laborandi his qui alias habent vel habere possunt unde licite vivant ; sola enim necessitas victus cogit manibus operari ; unde et Apostolus dicit : *Si quis non vult operari, nec manducet* (II. *Thessal.*, III, 10).

Quartus etiam modus vivendi, de his quæ ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui voluntariam paupertatem assumunt.

1° Non enim hoc est inconveniens ut qui sua dimisit propter aliquod quod in utilitatem aliorum vergit, de his quæ ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset,

Digitized by Google

se conserver; car si chacun ne prenait soin que de ses propres affaires, personne ne se consacrerait au bien public. Donc ce qui est surtout avantageux pour la société, c'est que ceux qui ont abandonné le soin de leurs biens propres pour se consacrer au bien public reçoivent leur subsistance de ceux à qui ils se rendent utiles; et c'est pour cela que les soldats vivent de la solde qui leur est payée, et que le trésor public fournit aux besoins des chefs de l'État. Or, ceux qui embrassent la pauvreté volontaire, pour suivre Jésus-Christ, renoncent à tout afin de procurer le bien commun, en éclairant le peuple par leur sagesse, leurs enseignements et leurs exemples, et en venant à son secours par leurs prières et leur intercession.

2° Il est visible par là qu'il n'y a pour eux aucune honte à vivre de ce que les autres leur donnent, puisqu'ils leur procurent en retour de plus grands biens, recevant pour leur entretien des choses temporelles, et se rendant utiles au prochain dans les choses spirituelles. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Que votre abondance des biens temporels supplée à leur pauvreté;* et ensuite : *Afin que votre pauvreté trouve un supplément dans leur abondance* des biens spirituels (II. Cor., VIII, 14); car celui qui aide un autre participe à son action bonne ou mauvaise.

3o Dès lors que ces hommes provoquent le prochain à la pratique de la vertu par leurs exemples, il en résulte que ceux qui y font des progrès, en les prenant pour modèles, sont moins attachés aux richesses, lorsqu'ils voient que d'autres y renoncent complétement pour mener une vie parfaite. Or, une personne distribue ses richesses pour subvenir aux nécessités d'autrui d'autant plus facilement qu'elle les aime moins et qu'elle s'applique davantage à pratiquer la vertu. Par

societas humana permanere non posset; si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Optimum est igitur bonorum societati quod illi qui, prætermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt ab his quorum utilitati deserviunt sustententur; propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicæ de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplo populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes.

2° Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quæ ab aliis dantur, ex quo ipsi majora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus : *Vestra abundantia*, scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat;* et : *Ut et illorum abundantia*, scilicet in spiritualibus, *vestræ inopiæ sit supplementum* (II. *Cor.*, VIII, 14). Qui enim alterum juvat particeps fit operis ejus in bono et in malo.

3° Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutes, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitæ divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum necessitate distribuit. Unde qui paupertatem voluntariam

Digitized by Google

conséquent, ceux qui embrassent la pauvreté volontaire et vivent d'aumônes sont plus utiles aux pauvres ordinaires, en excitant les autres, par leurs discours et leurs exemples, à faire des œuvres de miséricorde, qu'ils ne leur font de tort en recevant leur subsistance de leurs bienfaiteurs.

4° Il est clair que des hommes qui sont arrivés à la perfection de la vertu, tels que doivent être ceux qui se font pauvres volontairement, en méprisant les richesses, ne perdent pas leur liberté d'esprit à cause du peu qu'ils reçoivent pour le soutien de leur vie, puisque les choses seules qui dominent dans ses affections font perdre à l'homme cette liberté. Donc l'homme ne perd pas sa liberté pour les choses qu'il méprise, si on les lui donne.

5° Quoique la subsistance de ceux qui vivent d'aumônes dépende de la volonté des personnes qui y pourvoient, elle n'est pas pour cela insuffisante pour entretenir la vie des pauvres de Jésus-Christ. Elle ne dépend pas, en effet, de la volonté d'un seul, mais de la volonté d'un grand nombre, et il n'est pas probable que, dans la multitude du peuple fidèle, il ne s'en rencontre pas beaucoup qui s'empressent de subvenir aux nécessités de ceux qu'ils ont en vénération, à cause de la perfection de leur vertu.

6° Il n'est pas inconvenant qu'ils en viennent jusqu'à exposer leurs besoins et à demander le nécessaire pour les autres et pour eux-mêmes ; car nous lisons que les Apôtres l'ont fait. Ils ne recevaient pas seulement le nécessaire de ceux qu'ils instruisaient ; ce qu'ils pouvaient exiger plutôt que de le demander comme une aumône, puisque le *Seigneur ordonne que ceux qui travaillent à annoncer l'Évangile vivent*

assumentes, de his quæ ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiæ opera verbis et exemplis provocando, quam fiant damnosi, ad sustentationem vitæ aliorum beneficia accipientes.

4° Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatem voluntariam sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quæ ad sustentationem vitæ ab aliis accipiunt; quum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quæ in affectu suo dominantur; unde propter ea quæ homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

5° Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quæ ab aliis dantur ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum; non est autem probabile quod, in multitudine fidelis populi, non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent, propter perfectionem virtutis.

6° Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant, vel pro aliis, vel pro se ; hoc enim et Apostoli fecisse leguntur, non solum ab illis quibus prædicabant necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini, ut *qui Evangelio deserviunt de Evangelio vivant*, sed etiam pro pauperibus qui erant in Jerusalem, qui, sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus præ-

Digitized by Google

de l'Évangile (1); mais ils recevaient aussi des secours pour les pauvres qui étaient à Jérusalem, et qui, abandonnant leurs biens, vivaient dans la pauvreté, sans cependant évangéliser les nations; mais leur vie toute spirituelle pouvait profiter à ceux qui fournissaient leur subsistance. C'est pourquoi l'Apôtre conseille de les aider par des aumônes, non à cause de la nécessité, mais par bonne volonté; ce qui n'est autre chose que mendier (2). Cette mendicité ne rend pas l'homme méprisable, si l'on y met de la réserve, en demandant seulement le nécessaire, et non pas le superflu, et si l'on évite d'être importun, ayant égard à la condition des personnes auxquelles on s'adresse, ainsi qu'aux circonstances de lieu et de temps; ce que doivent toujours observer ceux qui veulent mener une vie parfaite.

7° Il est visible encore, pour ces raisons, qu'une telle mendicité n'a rien de déshonorant, comme si on l'exerçait avec importunité et sans discrétion, pour se procurer des superfluités ou des plaisirs.

Il est évident qu'il y a quelque abjection dans la mendicité; car, de même qu'il est moins noble de souffrir l'action que de la faire, ainsi il l'est moins de recevoir que de donner, d'obéir au roi que de gouverner et de commander, bien qu'à raison de quelque circonstance accessoire, il puisse y avoir compensation. Mais c'est le propre de l'humilité d'accepter volontiers ce qui est abject, non pas absolument, mais autant qu'il est nécessaire; car par là même que l'humilité est une vertu, elle ne fait rien sans discrétion. Donc ce ne serait pas humilité, mais folie que d'embrasser tout ce qui est abject; mais si l'on

(1) *Dignus est operarius cibo suo* (Matth., x, 10).—*Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere* (I. Cor., ix, 14).

(2) Voyez le chap. 8 de la seconde épître aux Corinthiens.

dicabant, sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur; unde et Apostolus talibus, non ex necessitate, sed ex voluntate dantium, persuadet eleemosynis subveniendum; quod nihil est aliud quam mendicare. Hæc autem mendicitas non reddit homines contemptibiles, si moderate fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur et loci et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitæ sectantur.

7° Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis, quam haberet si cum importunitate et indiscrete fieret ad superfluitatem vel voluptatem.

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abjectione fit; sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi obedire quam gubernare et imperare, quamvis, propter aliquid adjunctum, posset recompensatio fieri. Ea vero quæ abjectionis sunt sponte assumere ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est; quum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiæ, si quis quodcumque abjectum assumpserit; sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem aliquis

Digitized by Google

ne refuse pas, à cause de l'abjection qui en résulte, de faire une chose qu'une vertu rend nécessaire : par exemple, si la charité exige que l'on remplisse auprès du prochain quelque bon office, on y consent par humilité. Si donc il est nécessaire de mendier pour pratiquer dans sa perfection la vie de pauvreté, l'humilité fait supporter cet abaissement. Il est des circonstances où la vertu nous porte à nous charger de fonctions abjectes, bien que ce ne soit pas une obligation de notre état, afin d'encourager par cet exemple ceux à qui elles reviennent à les accepter plus facilement; car le général fait quelquefois les fonctions des soldats dans le but de les exciter. Dans certains cas nous avons même recours à cette abjection, par principe de vertu, comme à une sorte de remède : ainsi, lorsque quelqu'un se sent porté à concevoir de lui-même une estime exagérée, il lui est avantageux de s'abaisser, sans s'écarter de la modération voulue, à de vils emplois, qu'il choisit lui-même ou que d'autres lui imposent, afin de comprimer cet orgueil de l'esprit en s'assimilant en quelque façon, par cette manière d'agir, aux hommes de basse condition qui passent leur vie dans ces occupations abjectes.

8° Ceux qui s'imaginent faussement que le Seigneur leur interdit absolument le soin de pourvoir à leur subsistance sont en contradiction complète avec la raison. Tout acte, en effet, exige de la sollicitude. Si donc l'homme ne doit avoir aucune sollicitude pour les biens temporels, il s'ensuit qu'il ne doit rien faire de ce qui est dans le temps; et il n'est ni possible, ni raisonnable d'en agir ainsi, parce que Dieu a réglé les actions de chaque être suivant la propriété de sa nature. Or,

propter abjectionem non recusat, puta si charitas exigat quod proximis aliquod abjectum officium impendatur, hoc propter humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est, ad perfectionem pauperis vitæ sectandum, quod aliquis mendicet, hanc abjectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abjecta assumere virtutis est, etsi nostrum hoc officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus, quibus incumbit, ut id facilius ferant; nam et dux interdum militis officio fungitur, ut alios provocet. Quandoque etiam abjectis utimur per virtutem ut medicina quadam; puta, si alicujus animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter debita moderatione servata abjectis utitur vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam, dum per hæc quæ gerit sibi ipsi quodammodo panificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

8o Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quærendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit; si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus temporalibus habere debet, sequitur quod nihil temporale agere debeat; quod neque possibile neque rationabile est observari; Deus enim unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suæ naturæ. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat; et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intenditur. Non est igitur

Digitized by Google

deux natures, l'une spirituelle et l'autre corporelle, constituer l'homme. Il est donc nécessaire, d'après le plan divin, qu'il fasse actions corporelles, et qu'il s'applique aux choses spirituelles; et il sera d'autant plus parfait que son application aux choses spirituelles sera plus soutenue. Donc la perfection de l'homme ne consiste pas à ne rien faire de corporel, parce que, comme la fin des actions corporelles est de pourvoir aux choses nécessaires à la conservation de la vie, celui qui les omet néglige sa vie, que chacun est tenu de conserver. Or, compter sur le secours de Dieu, dans les choses où l'on peut s'aider par son action propre, sans employer ce moyen, c'est être insensé et tenter Dieu; car il est de la bonté divine de pourvoir aux nécessités des êtres, non pas en faisant tout immédiatement, mais en donnant aux autres causes l'impulsion qui les fait agir de la manière qui leur est propre, comme nous l'avons dit (ch. 77). Donc personne ne doit attendre que Dieu subvienne à ses besoins, en laissant de côté toute action propre au moyen de laquelle il peut y subvenir; car cela répugne à l'ordre établi par Dieu et à sa bonté.

Mais parce que, bien qu'il soit en notre pouvoir d'agir, il ne dépend pas de nous que nos actions atteignent la fin voulue, à cause des obstacles qui peuvent se rencontrer, le résultat des actions de chacun est subordonné aux dispositions arrêtées par Dieu. Le Seigneur a donc statué que nous ne devons pas nous inquiéter de ce qui ne nous concerne pas, savoir du résultat de nos actions; mais il ne nous a pas défendu de prendre soin de ce qui nous regarde, c'est-à-dire de nos actions. Donc celui qui s'occupe de ce qu'il doit faire n'agit point contre le précepte du Seigneur, mais plutôt celui qui se préoccupe des événements qui peuvent avoir lieu, lors même qu'il réaliserait ses

modus perfectionis humanæ quod nihil corporale agatur; quia, quum corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conservationem vitæ, si quis eas prætermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Exspectare autem a Deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriam actionem juvare, prætermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis; hoc enim ad divinam bonitatem pertinet ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra (c. 77) dictum est. Non est igitur exspectandum a Deo ut, omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest prætermissa, Deus ei subveniat; hoc enim divinæ ordinationi repugnat et bonitati ipsius.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostræ debitum finem consequantur, propter impedimenta quæ possunt contingere, hoc dispositioni divinæ subjacet quid cuique ex actione sua proveniat. Præcipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra præceptum Domini agit qui de iis quæ ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet, sed ille qui

Digitized by Google

actions propres, au point de négliger d'agir comme il le faut pour prévenir ces sortes d'événements, contre lesquels nous devons nous prémunir en espérant dans la Providence de Dieu, qui nourrit les oiseaux et fait croître les plantes; car une telle sollicitude paraît s'accorder avec l'erreur des Gentils, qui niaient la Providence divine. C'est pour cela que le Seigneur conclut en nous recommandant *de n'être point inquiets pour le lendemain* (Matth., VI, 34). Ce n'est pas qu'il nous défende de conserver pour le lendemain ce qui nous est nécessaire en son temps, mais il nous dit de ne pas nous tourmenter de ce qui arrivera dans l'avenir, en désespérant en quelque sorte du secours de Dieu; ou encore de ne pas nous occuper d'avance le jour présent des choses dont nous devrons prendre soin le lendemain, parce que chaque jour a ses sollicitudes; aussi il ajoute : *A chaque jour suffit sa peine* (Ibid.).

Nous voyons donc que ceux qui embrassent la pauvreté volontaire peuvent adopter divers genres de vie qui leur conviennent; et le meilleur de tous est celui qui débarrasse le plus l'esprit de l'homme de la sollicitude des choses temporelles et de l'occupation qu'elles imposent.

CHAPITRE CXXXVI.

De l'erreur de ceux qui attaquent la continence perpétuelle.

Des hommes d'un sens perverti ont aussi déclamé contre le bien de la continence, tout comme ils l'on fait contre la perfection de la pauvreté. Il s'efforcent de détourner de la continence par les raisons suivantes et d'autres de même valeur :

sollicitus est de his quæ possunt emergere, etiamsi ipse proprias actiones exsequatur, ita quod debitas actiones prætermittat ad obviandum hujusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei Providentia sperare, per quam etiam aves et herbæ sustentantur; talem enim sollicitudinem habere videtur pertinere ad errorem Gentilium, qui divinam Providentiam negant. Propter quod Dominus concludit quod non simus *solliciti in crastinum* (*Matth.*, VI, 34); per quod non prohibuit quin conservaremus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur cum quadam desperatione divini auxilii, vel ne præoccupet hodie sollicitudinem quæ erit habenda in crastino, quia quælibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur : *Sufficit diei malitia sua* (*Ibid.*).

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur; inter quos ille laudabilior est qui magis a sollicitudine temporalium et occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

CAPUT CXXXVI.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiæ bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quodquidem bonum continentiæ his et similibus rationibus excludere nituntur :

Digitized by Google

1° L'union de l'homme et de la femme a pour fin le bien de l'espèce. Or, le bien de l'espèce est supérieur au bien de l'individu. Donc celui qui renonce complétement à l'acte par lequel l'espèce se conserve pèche plus gravement que s'il s'abstenait de l'acte qui conserve l'individu, que s'il se privait, par exemple, de nourriture, de boisson et d'autres choses semblables.

2° C'est en vertu de l'ordre divin que l'homme a reçu des organes destinés à la génération, la force de la concupiscence, qui l'y excite, et d'autres dons analogues qui tendent au même but. Donc celui qui s'abstient absolument de l'acte de la génération paraît agir contre l'ordre divin.

3° S'il est bien qu'un seul garde la continence, il est meilleur que le grand nombre l'imite et très bien que tous fassent de même. Or, il suivrait de là que le genre humain disparaîtrait. Donc il n'est pas bon qu'un homme pratique la continence absolue.

4° La chasteté, comme les autres vertus, consiste dans le juste milieu. Donc, de même qu'on agit contre la vertu en obéissant sans aucune résistance à la concupiscence et en s'abandonnant à l'intempérance, celui qui résiste absolument à la concupiscence et reste insensible blesse également la vertu.

5° Dès lors que la concupiscence de la chair est naturelle, il est impossible qu'elle ne se fasse pas sentir dans l'homme. Or, la résistance absolue à la concupiscence, et cette espèce de lutte continuelle à soutenir, trouble beaucoup plus l'esprit que l'usage modéré de ces plaisirs. Donc, puisque le trouble de l'esprit empêche plus que tout le reste la vertu de se perfectionner, l'observation de la continence perpétuelle semble s'opposer à la perfection de la vertu.

1° Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio, potus et alia hujusmodi.

2° Adhuc, Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, et etiam vis concupiscibilis incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

3° Item, Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, et optimum quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

4° Amplius, Castitas, sicut et aliæ virtutes, in medio consistit. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentiæ insequitur et intemperatus est, ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet et insensibilis est.

5° Præterea, Non est possibile quin in homine concupiscentiæ venereorum oriantur, quum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, majorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate

Digitized by Google

Telles sont les difficultés qui semblent s'élever contre la continence perpétuelle.

On peut encore leur ajouter ce précepte que nous trouvons dans l'Écriture et que Dieu donna à nos premiers parents : *Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre* (Gen., I, 28, et IX, 7); précepte qui n'a pas été abrogé, mais que le Seigneur paraît plutôt avoir confirmé lorsqu'il dit, dans l'Evangile, en parlant de l'union du mariage : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* (Matth., XIX, 6). Or, celui qui garde la continence perpétuelle se met en opposition expresse avec ce précepte. Donc il ne semble pas permis de garder la continence perpétuelle.

Il n'est pas difficile de résoudre ces objections d'après les principes que nous avons posés plus haut. En effet :

1° Il faut considérer que l'on doit suivre une règle différente pour les choses qui entrent dans les besoins de chaque individu et pour celles qui entrent dans les besoins de la multitude des hommes. S'il s'agit des besoins de chaque individu, il faut qu'il y soit pourvu pour chacun : parmi ces besoins sont la nourriture, la boisson et tout ce qui compose la subsistance de l'individu ; aussi est-il indispensable que chacun prenne de la nourriture et une boisson. S'il s'agit, au contraire, des besoins de la multitude, il n'est pas nécessaire, il n'est pas même possible que chacun de ceux qui la composent y pourvoie. Il est évident, en effet, qu'un seul individu ne saurait pourvoir à beaucoup de choses dont la multitude des hommes ne peut se passer, telles que la nourriture, la boisson, les vêtements, les habitations et le reste ; et, pour cette raison, les individus doivent exercer des professions diffé-

concupiscentiis uteretur. Quum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

Hæc igitur contra perpetuam continentiam objici videntur.

Quibus etiam adjungi potest præceptum Domini quod primis parentibus legitur esse datum : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram* (*Gen.*, I, 28, et IX, 7); quod non est remotum, sed magis videtur a Domino in Evangelio esse confirmatum, ubi dicit : *Quod Deus conjunxit homo non separet* (*Matth.*, XIX, 6), de conjunctione matrimonii loquens. Contra autem hoc præceptum expresse facit qui perpetuam continentiam servat. Videtur igitur non esse licitum perpetuam continentiam servare.

Hoc autem non difficile est solvere secundum ea quæ præmissa sunt.

1o Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quæ pertinent ad necessitatem uniuscujusque hominis pertinent, atque alia in his quæ pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quæ ad uniuscujusque necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur; hujusmodi autem sunt cibi et potus et alia quæ ad sustentationem individui pertinent; unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quæ necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur, neque etiam est possibile; patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut sunt cibus, potus, indumentum, domus et alia hujusmodi, quæ impossibile est quod per unum procurentur;

Digitized by Google

rentes, de même que les divers membres du corps ont pour fin des actions diverses. Donc, puisque la génération n'est pas dans les besoins de l'individu, mais dans ceux de l'espèce tout entière, tous les hommes ne sont pas dans la nécessité de procréer, mais il faut que certains d'entre eux s'en abstiennent pour embrasser d'autres professions, comme le métier des armes ou la vie contemplative.

2° De là ressort la réponse à la seconde objection. La divine Providence a donné à l'homme les choses nécessaires à l'espèce entière. Cependant chaque individu n'est point obligé de faire usage de chacune de ces choses : ainsi, l'homme a reçu l'habileté pour construire et la force pour combattre, et néanmoins tous ne doivent pas être architectes ou soldats. De même, quoique l'homme ait reçu de Dieu la puissance d'engendrer et tout ce qui se rapporte à l'acte de cette puissance, il n'est nullement nécessaire que chacun produise l'acte générateur.

3° On voit d'après cela comment se résout la troisième objection. Bien que, à ne considérer que les individus, il soit préférable que celui qui se consacre à de meilleures choses s'abstienne de ces choses nécessaires, ce ne serait pourtant pas un bien que tous s'en abstinssent. Nous en avons la preuve dans l'ordre de l'univers. Quoique la substance spirituelle soit supérieure à la substance corporelle, un univers qui ne renfermerait que des substances spirituelles ne serait pas meilleur, mais plus imparfait. Pareillement, quoique, dans le corps de l'animal, l'œil l'emporte sur le pied, l'animal ne serait pas dans un état parfait, s'il n'avait pas l'œil et le pied. De même, la multitude du genre humain ne serait pas dans un état parfait, si ceux-ci ne se livraient pas à

et ideo diversorum oportet esse diversa officia, sicut etiam in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent, sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur, puta militiæ vel contemplationi.

2° Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim Providentia dantur homini ea quæ sunt toti speciei necessaria; nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur; data est enim homini industria ædificandi et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quod omnes sint ædificatores aut milites. Similiter, licet sit homini divinitus provisa virtus generativa et ea quæ ad actum ejus ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

3° Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quæ sunt necessaria, quamvis, quantum ad singulos, melius sit quod abstineat, melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant; sicut et in ordine universi apparet; quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solum substantiæ spirituales, sed imperfectius; et, quamvis sit melius oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis ac-

Digitized by Google

l'acte générateur, et si ceux-là ne s'en abstenaient pas pour s'adonner à la contemplation.

4° A ce qu'on nous objecte en quatrième lieu, que la vertu se trouve nécessairement dans le juste milieu, nous opposons la même réponse que nous avons faite plus haut (ch. 134) pour la pauvreté. Le juste milieu qui constitue la vertu ne s'apprécie pas toujours d'après la quantité de la chose que la raison ordonne, mais d'après la règle de la raison, qui atteint la fin légitime et détermine les circonstances qui conviennent. D'après ce principe, s'abstenir, plus que ne le permet la raison, des plaisirs de la chair, c'est le vice que l'on appelle insensibilité ; mais si l'on s'en abstient comme le veut la raison, c'est une vertu, et même elle dépasse la capacité ordinaire de l'homme ; car elle fait participer en quelque sorte les hommes à la ressemblance divine ; ce qui fait dire que la virginité est la parente des Anges.

5° Il faut répondre à la cinquième objection que la sollicitude et les occupations de ceux qui usent du mariage, à cause de leurs épouses, de leurs enfants et des nécessités de la vie auxquelles ils ont à pourvoir, sont incessantes, au lieu que le trouble dont l'homme souffre dans sa lutte contre la concupiscence ne dure que pendant un temps, et ce temps est même abrégé parce qu'il refuse d'y consentir ; car l'amour des jouissances s'accroît d'autant plus qu'on en use davantage, et la concupiscence s'affaiblit par l'abstinence et les autres exercices corporels, qui conviennent à ceux qui se proposent de garder la continence. Il est vrai encore que les jouissances corporelles font déchoir l'âme de son élévation et la détournent de la contemplation des choses spirituelles plus que le trouble qui provient de la résistance opposée au désir de

tibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

4° Quod autem quarto objicitur, quod necesse est virtutem in medio esse, solvitur per id quod supra (c. 134) jam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quæ ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quæ debitum finem attingit et circumstantias convenientes metitur. Et sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere, præter rationem, vitium insensibilitatis dicitur ; si autem secundum rationem fiat, virtus est, quæ etiam communem hominis modum excedit ; facit enim homines esse in divinæ quadam similitudinis participatione ; unde virginitas Angelis dicitur esse cognata.

5° Ad quintum dicendum quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui conjugio utuntur de uxoribus, filiis et necessariis vitæ acquirendis, est continua, inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum est ad aliquam horam, quæ etiam minoratur per hoc quod eis aliquis non consentit ; nam, quanto magis aliquis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus ; debilitantur enim concupiscentiæ per abstinentiam et alia exercitia corporalia quæ conveniunt his qui continentiæ propositum habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo quæ provenit in resistendo concupiscentiis horum delectabilium, quia

Digitized by Google

ces jouissances, parce que l'usage des délectations, et surtout des délectations charnelles, attache plus que tout le reste l'âme à ce qui est de la chair, puisque la délectation fait que le désir se repose dans l'objet délectable; et, par conséquent, il est très nuisible à ceux qui s'appliquent à la contemplation des choses divines et de toute vérité de s'adonner aux plaisirs de la chair, et il leur est très utile de s'en abstenir. Cependant, quoique l'on dise en général qu'il vaut mieux pour un homme garder la continence qu'user du mariage, rien ne s'oppose à ce que le mariage ne soit préférable pour un autre. C'est pourquoi le Seigneur, après avoir parlé de la continence, ajoute : *Tous ne comprennent pas cette parole, mais que celui-là comprenne qui peut comprendre* (Matth., XIX, 11 et 12).

On voit par ce que nous venons de dire comment il faut répondre à la dernière difficulté tirée du précepte donné à nos premiers parents. Ce précepte a rapport à l'inclination qui est naturellement dans les hommes, de conserver l'espèce par l'acte de la génération; et il n'est pas nécessaire que tous l'exécutent, mais seulement un certain nombre, comme nous l'avons observé. Or, comme il n'est avantageux pour personne de s'adonner en tout temps à l'acte de la génération, il n'était pas expédient non plus de s'en abstenir toujours, surtout quand il était nécessaire de multiplier les naissances, soit à cause de la rareté des hommes, ainsi que cela eut lieu à l'origine du monde, quand le genre humain commença à se propager, soit à cause du petit nombre du peuple fidèle, dans les temps où, comme sous l'Ancien-Testament, il fallut le multiplier par la génération charnelle. C'est pour cette raison que le conseil de la continence perpétuelle fut réservé pour l'époque du Nou-

per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhæret, quum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili; et ideo his qui ad contemplationem divinorum et cujusque veritatis intendant maxime nocivum est venereis deditos esse et maxime utile ab eis abstinere. Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit : *Non omnes capiunt verbum istud*, sed *qui potest capere capiat* (*Matth.*, XIX, 11 et 12).

Ad id autem quod de præcepto primis parentibus dato ultimo positum est patet responsio per ea quæ dicta sunt. Præceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quæ est in hominibus ad conservandam speciem per actum generationis; quod tamen non est necessarium per omnes exsequi, sed per aliquos, ut dictum est. Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio, quando humanum genus cœpit multiplicari, sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Veteri Testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda reservatum est temporibus Novi Testamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

Digitized by Google

veau-Testament, où le peuple spirituel s'accroît par la génération spirituelle.

CHAPITRE CXXXVII.

Contre ceux qui égalaient le mariage à la virginité.

Il s'en est rencontré d'autres, qui, tout en ne condamnant pas la continence perpétuelle, lui égalaient l'état du mariage. Ce fut l'hérésie de Jovinien (1). Mais tout ce qui précède fait ressortir suffisamment la fausseté de cette erreur, puisque la continence rend l'homme plus capable d'élever son esprit vers les choses spirituelles et divines, et l'établit, en quelque manière, dans un état supérieur à celui de l'humanité, en lui donnant une sorte de ressemblance avec les anges.

Que certains personnages d'une vertu très parfaite, tels qu'Abraham, Isaac et Jacob, aient usé du mariage, cela ne fait pas une difficulté, parce que plus l'âme est affermie dans la vertu et moins elle est exposée à déchoir de son élévation pour quelque cause que ce soit. Cependant, l'usage du mariage ne leur a pas fait moins aimer la contemplation de la vérité et des choses divines; mais, selon que les temps l'exigeaient, ils usaient du mariage afin de multiplier le peuple fidèle. Toutefois, la

(1) A Joviniano quodam monacho (*mediolanensi*) ista hæresis orta est ætate nostra, quum adhuc juvenes essemus. Hic omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto, nec aliquid prodesse jejunia, vel a cibis aliquibus abstinentiam. Virginitatem Mariæ destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam. Virginitatem etiam sanctimonialium, et continentiam sexus virilis in sanctis eligentibus cælibem vitam, conjugiorum castorum atque fidelium meritis adæquabat; ita ut quædam virgines sacræ provectæ jam ætatis in urbe Roma, ubi hæc docebat, eo audito nupsisse dicantur. Non sane ipse vel habebat, vel habere volebat uxorem; quod non propter aliquod apud Deum majus meritum in regno vitæ perpetuæ profuturum, sed propter præsentem prodesse necessitatem, hoc est, ne homo conjugales patiatur molestias, disputabat. Cito tamen ista hæresis oppressa et exstincta est, nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire (S. Aug., *De hæresibus*, c. 82).—Le pape saint Sirice condamna les erreurs de Jovinien, contre lequel s'élevèrent, avec saint Augustin, saint Jérôme et saint Ambroise.

CAPUT CXXXVII.

Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant.

Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii æquabant; quæ est hæresis Joviniani. Sed hujus erroris falsitas satis ex prædictis apparet, quum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina, et quodammodo supra statum hominis ponatur in quadam similitudine Angelorum.

Nec obstat quod aliqui perfectissimæ virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Jacob, quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quæcumque a sua altitudine dejici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt; sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis.

Digitized by Google

perfection d'une personne n'est pas un argument suffisant en faveur de la perfection de son état, puisque tel peut user d'un bien moindre avec des dispositions meilleures que tel autre qui use d'un bien supérieur avec des dispositions moins parfaites. De ce qu'Abraham ou Moïse a été plus parfait que beaucoup de ceux qui gardent la continence, on n'en doit donc pas conclure que l'état du mariage est supérieur, ou même égal à l'état de la continence.

CHAPITRE CXXXVIII.

De l'erreur de ceux qui condamnent les vœux.

Il a paru à plusieurs que c'est une chose insensée de s'obliger par un vœu à obéir à quelqu'un, ou à observer quelque chose (1).

Ils apportent cette raison, que la vertu est d'autant plus grande que l'on fait avec plus de liberté un bien quel qu'il soit. Or, plus la nécessité qui astreint à observer une chose est forte, et moins l'action paraît libre. Le mérite des actes des vertus semble donc diminuer par là même qu'on les accomplit par la nécessité qu'impose l'obéissance ou le vœu.

Ces hommes paraissent étrangers à la notion de la nécessité. En effet :

1° Il y a trois sortes de nécessités : — La première est la nécessité de coaction, qui diminue le mérite des actes des vertus, parce qu'elle est opposée au volontaire; car ce qui est forcé, c'est ce qui est contraire à

(1) C'est une des erreurs de Vigilance, si vigoureusement réfuté par saint Jérôme.

Nec tamen perfectio alicujus personæ est sufficiens argumentum ad perfectionem status, quum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius majori bono imperfectiori mente. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiæ, vel ei æqualis.

CAPUT CXXXVIII.

De errore eorum qui vota impugnant.

Quibusdam autem visum est stultum esse obligare se voto od obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum.

Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem ex majori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agere videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiæ vel voti fiunt.

Videntur autem hujusmodi homines necessitatis rationem ignorare.

1° Est enim triplex necessitas : — Quædam coactionis, et hæc laudem virtuosorum actuum deminuit, quia voluntario contrariatur; coactum enim est quod est voluntati contrarium. — Est autem quædam necessitas ex interiori inclinatione procedens, et hæc laudem virtuosi actus non minuit, sed auget; facit enim voluntatem

Digitized by Google

la volonté.—Il est une seconde nécessité, qui procède d'une inclination intérieure; et celle-ci, loin de le diminuer, augmente le mérite de l'acte de la vertu; car elle donne à la volonté une vigueur plus grande pour se porter à cet acte. Il est évident, en effet, que plus l'habitude d'une vertu est parfaite et plus elle a de force pour déterminer la volonté à tendre au bien propre de cette vertu et à s'en moins éloigner. Si cette habitude atteint le dernier degré de la perfection, elle impose une sorte de nécessité de faire le bien, comme cela a lieu pour les bienheureux, qui ne peuvent pécher, ainsi que nous le prouverons plus loin (liv. IV, ch. 92). Toutefois, il n'y a rien en cela qui diminue la liberté de la volonté ou la bonté de l'acte. — La troisième nécessité se tire de la fin : on dit, par exemple, de quelqu'un, qu'il lui faut nécessairement un navire pour traverser la mer. Il est clair que cette nécessité ne diminue ni la liberté de la volonté, ni la bonté de l'acte; bien plus, lorsque l'on fait une chose comme étant nécessaire pour atteindre à la fin, elle est bonne par là même et d'autant meilleure que la fin est plus noble. Or, la nécessité où se trouve une personne d'exécuter son vœu, ou d'obéir à celui qu'elle a pris pour supérieur, n'est point une nécessité de coaction; elle ne procède pas même d'une inclination intérieure, mais de l'ordre voulu pour la fin; car celui qui a fait un vœu est dans la nécessité de faire ceci ou cela, s'il faut que ce vœu soit accompli, ou que l'obéissance soit gardée. Donc, dès lors que ces fins sont bonnes, puisque par là l'homme se soumet à Dieu, cette nécessité ne diminue nullement le mérite de la vertu.

2° Il faut considérer encore que l'accomplissement des choses promises par un vœu, ou commandées par celui auquel on s'est soumis pour Dieu, est plus méritoire et digne d'une plus grande récompense.

magis intense tendere in actum virtutis; patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis et minus ab eo deficere; quod, si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit (l. IV, c. 92); nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit aut actus bonitati. — Est autem alia necessitas ex fine, sicut quum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare; patet autem quod nec hujusmodi necessitas libertatem voluntatis deminuit, nec actuum bonitatem; quin potius, quod quis agit quasi necessarium ad finem ex hoc ipso laudabile est, et tanto laudabilius quanto finis fuerit melior. Necessitas autem observandi quæ quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit non est necessitas coactionis; sed nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem; est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri aut obedientia servari. Quum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo se Deo subjicit, necessitas prædicta nihil deminuit de laude virtutis.

2° Est autem ulterius considerandum quod, dum implentur aliqua quæ quis vovit, vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se sub-

Digitized by Google

Il arrive qu'un même acte appartient à deux vices, lorsque l'acte d'un vice est fait pour atteindre à la fin d'un autre vice : par exemple, si quelqu'un vole pour commettre la fornication, c'est un acte d'avarice, à raison de son espèce, mais, d'après l'intention, c'est un acte d'impureté. Il en est de même pour les vertus, où l'acte d'une vertu se rapporte à une autre : c'est ce qui se rencontre quand quelqu'un donne ce qu'il possède pour contracter avec un autre l'amitié de la charité ; par son espèce, cet acte appartient à la libéralité, mais, à raison de sa fin, c'est un acte de charité. Un acte de cette nature acquiert un plus grand mérite à cause de l'amour de la vertu, c'est-à-dire de la charité, qu'à cause de la libéralité ; d'où il suit que, bien qu'il soit moins intense pour ce qui concerne la libéralité, par là même qu'il est fait en vue de la charité, il est plus méritoire et digne d'une plus grande récompense que s'il était fait avec plus de libéralité et sans aucun rapport avec la charité. Supposons donc que quelqu'un fait une œuvre de vertu, par exemple, qu'il jeûne, ou qu'il s'abstient des voluptés de la chair ; s'il fait cela en dehors de tout vœu, ce sera un acte de chasteté ou d'abstinence ; s'il le fait en vertu d'un vœu, cet acte se rapporte ultérieurement à une autre vertu, à laquelle il appartient de vouer quelque chose à Dieu, c'est-à-dire à la religion, qui l'emporte sur la chasteté et l'abstinence, en ce qu'elle nous met dans la disposition qui convient vis-à-vis de Dieu. Cet acte de continence ou d'abstinence est donc plus méritoire chez celui qui le fait en vertu d'un vœu, bien qu'il ne trouve pas autant de jouissance dans l'abstinence ou dans la continence, parce qu'il se délecte dans une vertu supérieure, qui est la religion.

didit propter Deum, majori laude et remuneratione sunt digna. Contingit autem unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur ; ut, quum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiæ, secundum intentionem vero luxuriæ. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur ; sicut, quum quis dat sua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis. Hujusmodi autem actus majorem laudem habet ex amore virtutis, scilicet ex charitate, quam ex liberalitate ; unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad charitatem ordinatur laudabilior et majori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur, non in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta jejunantem vel continentem se a venereis ; et quidem, si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiæ ; si autem ex voto, refertur ulterius ad aliam virtutem, cujus est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quæ potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus continentiæ vel abstinentiæ laudabilior in eo quod ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quæ est religio.

3° Item, Id quod potissimum est in virtute est debitus finis ; nam ex fine prin-

Digitized by Google

3° La fin légitime consiste dans ce qu'il y a de plus excellent dans une vertu; car ce qui constitue le bien découle principalement de la fin. Si donc la fin est plus relevée, lors même que l'on agit avec moins de vigueur, il y a plus de vertu dans l'acte : par exemple, quelqu'un se propose de parcourir une longue route en vue du bien qui se trouve dans une vertu, et un autre ne fait qu'un court trajet; celui-là mérite davantage qui fait plus à cause de cette vertu, quoique sa marche soit lente. Or, lorsque quelqu'un fait une chose pour Dieu, il offre à Dieu cet acte; mais s'il fait cela par suite d'un vœu, il offre à Dieu, non-seulement son acte, mais encore sa puissance; ce qui prouve que son but est de faire à Dieu une offrande plus considérable. Il y aura donc plus de vertu dans son acte, à raison du plus grand bien qu'il a en vue, quoiqu'un autre semble apporter plus de ferveur dans l'exécution.

4° La volonté qui précède l'acte demeure virtuellement pendant toute la durée de l'acte, et le rend méritoire, même lorsque dans l'exécution on ne pense pas au dessein de la volonté par suite duquel on a commencé l'acte : ainsi, il n'est pas nécessaire que celui qui a entrepris un voyage pour Dieu, pense actuellement à Dieu pendant toute la durée du chemin. Or, évidemment, celui qui a fait vœu d'accomplir une chose l'a voulue plus fortement que celui qui a simplement résolu de la faire, parce que, non-seulement il a voulu la faire, mais il a voulu aussi s'affermir, afin de ne pas manquer de l'accomplir. Cette énergie de la volonté rend donc l'exécution du vœu méritoire à un plus haut degré, même dans les instants où la volonté n'est pas actuellement appliquée à cette œuvre, ou ne s'y applique que fai-

cipaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habet, erit ejus actus virtuosior; sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui majus aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viæ lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert; sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo, et sic patet quod propositum suum est ad aliquid majus Deo exhibendum. Erit ergo actus ejus virtuosior ratione majoris boni intenti, etsi in executione alius videatur fervention.

4° Præterea, Voluntas præcedens actum manet virtute in tota consecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quandò de proposito voluntatis, propter quod actum incipit, in exsecutione operis non cogitabat; non enim oportet quod qui propter Deum aliquod iter arripuit in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovit se aliquid facturum intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit; quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare, ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intensione redditur exsecutio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse. Sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit quam quod fit sine voto, cæteris tamen paribus.

Digitized by Google

blement. Ainsi donc, toutes choses égales d'ailleurs, une action faite en vertu d'un vœu est plus méritoire que si elle est faite sans vœu.

CHAPITRE CXXXIX.

Ni les mérites, ni les péchés ne sont égaux.

Il est manifeste, d'après ce qui précède, qu'il n'y a égalité ni entre toutes les bonnes œuvres, ni entre tous les péchés. En effet :

1° Le conseil n'est donné qu'en vue d'un bien supérieur. Or, nous avons vu que la loi divine contient les conseils de la pauvreté, de la continence et d'autres vertus analogues (ch. 130). Il est donc meilleur de les pratiquer que d'user du mariage et de posséder les richesses temporelles, bien que l'on puisse agir selon la vertu dans ces choses, en restant dans l'ordre indiqué par la raison (ch. 134). Donc tous les actes des vertus ne sont pas égaux.

2° Les actes se spécifient d'après leurs objets. Donc plus l'objet est relevé et plus il y a de vertu dans l'acte, eu égard à son espèce. Or, la fin est supérieure aux choses qui existent pour la fin; et parmi ces choses, la meilleure est celle qui est le plus près de la fin. Donc le plus parfait des actes humains est celui qui est en rapport immédiat avec la fin dernière, qui est Dieu; et après lui, chaque acte vaut d'autant mieux, dans son espèce, qu'il se rapproche davantage de Dieu.

3° Le bien des actes humains consiste en ce qu'ils sont réglés par la raison. Or, il arrive que les uns sont plus près que les autres de la raison, puisque les actes qui appartiennent à la raison elle-même parti-

CAPUT CXXXIX.

Quod neque merita neque peccata sunt paria.

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria.

1° Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia, in lege divina, de paupertate, continentia et aliis hujusmodi, ut supra (c. 130) dictum est. Hæc igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum quæ tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra (c. 134) ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

2° Adhuc, Actus speciem recipiunt ex objectis. Quanto igitur objectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quæ sunt ad finem; quorum tanto aliquid melius est quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur; post quem tanto actus melior est secundum suam speciem quanto objectum est Deo propinquius.

3° Amplius, Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quando actus qui sunt ipsius rationis magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio

Digitized by Google

cipent beaucoup plus au bien de la raison que les actes des puissances inférieures, auxquelles la raison commande. Donc certains actes humains sont meilleurs que d'autres.

4° C'est la charité qui fait exécuter parfaitement les préceptes de la loi (ch. 128). Or, quelquefois celui-ci remplit ses obligations avec une charité plus vive que celui-là. Donc il est des actes de vertu qui sont meilleurs que d'autres.

5° Si c'est la vertu qui rend bons les actes de l'homme, et si, d'ailleurs, la même intention est plus forte chez celui-ci que chez celui-là, il en résulte nécessairement que tel acte humain est meilleur que tel autre.

6° S'il est vrai que les vertus rendent bons les actes humains, le meilleur doit être celui qui découle de la vertu la plus élevée. Or, telle vertu est plus excellente que telle autre : par exemple, la magnificence l'emporte sur la libéralité, et la magnanimité sur la modération. Donc certains actes humains sont meilleurs que d'autres.

Aussi est-il dit dans l'Écriture : *Celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux* (I. Cor., VII, 38).

Les mêmes raisons prouvent également que tous les péchés ne sont pas égaux, puisque tel péché éloigne de la fin plus que tel autre, détruit davantage l'ordre de la raison, et cause un plus grand préjudice au prochain. C'est pourquoi il est dit : *Vous avez surpassé leurs crimes dans toutes vos voies* (Ezéch., XVI, 47).

Cette démonstration renverse l'erreur de ceux qui prétendent que tous les mérites et tous les péchés sont égaux.

Pour affirmer que tous les actes des vertus sont égaux, on a cette apparence de raison, que tout acte appartient à une vertu parce que

imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

4° Item, Præcepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (c. 128) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex majori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

5° Præterea, Si ex virtute actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eamdem majorem esse in uno quam in alio, oportet ergo quod humanorum actuum sit unus alio melior.

6° Item, Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse: puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur : *Qui matrimonio jungit virginem suam bene facit ; et qui non jungit melius facit* (I. Cor., VII, 38).

Et eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria, quum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud, et magis pervertatur ordo rationis, et majus nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur : *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis* (Ezech., XVI, 47).

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium omnia merita et peccata esse paria.

Digitized by Google

le bien en est la fin; d'où l'on conclut que si tous les actes bons ont la même fin, c'est-à-dire le bien, ils doivent être également bons.

Mais quoiqu'il n'y ait qu'une seule fin dernière, qui est le bien, les actes qui tirent leur bonté de cette fin sont bons à des degrés divers; car tous ces biens qui se rapportent à la fin dernière sont différemment gradués, en tant que certains d'entre eux sont meilleurs et plus près de la fin dernière. Par conséquent, le degré de bonté de la volonté et de ses actes se règlera sur la diversité des biens qui sont le terme de la volonté et de son acte, bien que la fin dernière soit la même.

Egalement, cette proposition : tous les péchés sont égaux, semble s'appuyer sur cette raison, que le péché n'a lieu dans les actes humains que parce que quelqu'un dépasse la règle de la raison. Or, celui qui s'écarte de la raison en de petites choses, dépasse aussi bien la règle de la raison que celui qui s'en écarte en de grandes choses. Le péché paraît donc égal, que la matière soit légère ou grave.—La manière dont on procède dans les jugements humains semble encore fortifier ce raisonnement. En effet, si l'on trace à quelqu'un une limite qu'il ne doit pas franchir, il est indifférent pour le juge qu'il l'ait peu ou beaucoup dépassée; de même que l'on ne s'inquiète pas si l'athlète est parvenu à une distance plus ou moins considérable, dès lors qu'il a franchi les bornes du champ. Donc, dès lors que l'on dépasse la règle de la raison, il n'importe pas que ce soit dans une chose grave ou légère.

Si l'on fait bien attention, on verra que dans toutes les choses dont la perfection et la bonté consistent dans une sorte de mesure propor-

Quod tamen omnes virtuosi actus sint æquales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni; unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes æqualiter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent diversum bonitatis gradum accipiunt; est enim in his bonis quæ ad ultimum finem ordinantur differentia graduum, secundum quod quædam sunt aliis meliora et fini ultimo propinquiora. Unde, in voluntate et actibus ejus, gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quæ terminatur voluntas et ejus actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis præterit regulam rationis; ita autem præterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit sicut qui in magno; videtur igitur peccatum æquale, sive in modico sive in magno peccetur.—Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur. Nam, si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem sive multum sive modicum sit transgressus, sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur; ex quo igitur regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis

Digitized by Google

tionnelle, plus on s'éloigne de la mesure qu'il faut garder et plus le mal est grand. Ainsi, la santé consiste dans l'équilibre des humeurs, et la beauté dans une proportion donnée des membres; quant à la vérité, c'est un rapport exact entre l'intelligence ou le discours et la chose. Il est évident que la maladie augmente à mesure que l'équilibre se rompt dans les humeurs; que plus les membres sont disproportionnés et plus la laideur est sensible, et aussi que plus on s'écarte de la vérité et plus on s'engage dans l'erreur; car celui qui pense que trois égalent cinq ne se trompe pas autant que celui qui croit que trois égalent cent. Or, le bien de la vertu consiste dans une certaine mesure; car c'est le juste milieu établi entre des vices contraires, en tant que les circonstances sont déterminées comme il convient. Donc plus on rompt cet accord et plus la malice s'accroît.

Il n'y a pas de parité entre s'écarter de la vertu et franchir les limites tracées par le juge. La vertu est un bien en elle-même; s'écarter de la vertu, c'est donc un mal en soi; et, par conséquent, plus on s'écarte de la vertu et plus nécessairement le mal est grand. Au contraire, ce n'est point un mal en soi de franchir les limites tracées par le juge, mais accidentellement, c'est-à-dire en tant que cela est défendu. Or, si l'absolu résulte de l'absolu dans les choses accidentelles, il n'est pas nécessaire pour cela que le plus entraîne le plus; ce qui n'a lieu que pour les choses qui sont telles essentiellement: par exemple, de ce que tel qui est blanc aime la musique, il ne s'ensuit nullement que tel autre, qui est plus blanc, aimera davantage la musique; mais dès lors que le blanc fait distinguer les objets à l'œil, il s'ensuit que plus le blanc sera intense et mieux l'œil distinguera les objets.

a debita commensuratione receditur, tanto majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum, et pulchritudo in debita proportione membrorum, veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est major inæqualitas in humoribus, tanto est major infirmitas; et quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est major falsitas; non enim est tam magna falsitas æstimantis tria esse quinque, sicut ejus qui æstimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.

Non est autem simile virtutem transgredi et terminos a judice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum; unde virtutem transgredi est secundum se malum; et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit majus malum. Transgredi autem terminum a judice positum non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens, non et necessarium quod, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis, sed solum in his quæ sunt per se; non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si al-

Digitized by Google

Parmi les différences qui existent entre les péchés, il faut remarquer ceci, que certains sont mortels et d'autres véniels. Le péché mortel est celui qui prive l'âme de la vie spirituelle. On peut connaître la nature de cette vie, comparée à la vie naturelle, en considérant deux choses. Le corps vit naturellement parce qu'il est uni à l'âme, qui est son principe vital; et le corps, ainsi vivifié par l'âme, se meut de lui-même; mais une fois mort, il demeure immobile, ou bien il ne reçoit le mouvement que d'un moteur extrinsèque. De même donc, lorsque la volonté de l'homme est unie par une intention droite à sa fin dernière, qui est son objet, et en quelque sorte sa forme, elle vit; et quand elle s'attache par la charité à Dieu et au prochain, elle se porte à agir en vertu d'un principe intérieur. Si cette intention droite qui la dirige vers sa fin dernière et la charité disparaissent, l'âme est comme morte, et elle ne se porte plus d'elle-même à faire le bien; mais elle en abandonne entièrement la pratique, ou bien elle n'y est déterminée que par un principe extrinsèque, savoir la crainte des châtiments. Tous les péchés qui sont contraires à cette tendance vers la fin dernière et à la charité sont mortels; et si l'on s'écarte de l'ordre fixé par la droite raison, sans détruire ces choses, le péché n'est pas mortel, mais véniel.

bum est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat; cujusquidem vitæ ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitæ naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animæ unitur, quæ est ei principium vitæ; corpus autem vivificatum per animam ex seipso movetur, sed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, quum per rectam intentionem ultimo fini conjungitur, quod est ejus objectum et quodammodo forma, viva est; et, quum per dilectionem Deo et proximo inhæret, ex interiori principio movetur ad agendum. Recta autem intentione ultimi finis et dilectione remota, fit anima velut mortua et non movetur ex seipsa ad agendum recta; sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agendum solum ab exteriori inducitur, scilicet metu pœnarum. Quæcumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur mortalia sunt; si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

Digitized by Google

CHAPITRE CXL.

Dieu punit et récompense les actes de l'homme.

Ce que nous venons de dire prouve que Dieu punit ou récompense les actes de l'homme. En effet :

1° Celui qui a le droit de porter la loi a aussi le droit de punir ou de récompenser ; car les législateurs excitent par des récompenses et des châtiments à observer leurs lois. Or, nous avons prouvé qu'il appartient à la divine Providence de donner des lois aux hommes (ch. 114). Donc il appartient à Dieu de punir ou de récompenser les hommes.

2° Partout où un ordre convenable est établi en vue de la fin, cet ordre doit conduire à la fin, et, en s'écartant de l'ordre, on rend la fin impossible ; car les choses qui existent à cause de la fin tirent d'elle leur nécessité, en sorte que leur existence est nécessaire, si la fin doit être atteinte, et la fin est atteinte dès lors que rien ne s'oppose à l'existence de ces choses. Or, Dieu a soumis les actes humains à un certain ordre en vue d'une fin, qui est le bien (ch. 16 et 17). Donc, si cet ordre a été déterminé comme il convient, ceux qui y conforment leur conduite doivent atteindre à cette fin, qui est le bien ; ce qui constitue la récompense ; au lieu que ceux qui s'écartent de cet ordre par le péché sont exclus de la fin, qui est le bien ; et en cela consiste le châtiment.

3° Nous avons prouvé que les actes humains sont soumis à l'ordre de la Providence divine aussi bien que les êtres de la nature (ch. 90).

CAPUT CXL.

Quod actus hominis puniuntur et præmiantur a Deo.

Ex præmissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel præmiantur a Deo.

1° Ejus enim est punire vel præmiare cujus est legem imponere ; legis enim latores per præmia et pœnas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam Providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis (c. 114) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare.

2° Præterea, Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat ; ea enim quæ sunt ex fine necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento exsistentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex prædictis (c. 16 et 17) patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est præmiari ; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.

3° Adhuc, Sicut res naturales ordini divinæ Providentiæ subduntur, ita et actus humani, ut ex prædictis (c. 90) patet. Utrobique autem convenit debitum ordinem servari, vel etiam prætermitti ; hoc tamen

Digitized by Google

Des deux côtés l'ordre établi est également gardé ou violé, avec cette différence, cependant, qu'il dépend de la volonté humaine de rester dans l'ordre fixé ou d'en sortir, au lieu qu'il n'est pas au pouvoir des êtres de la nature de s'écarter de l'ordre ou de le suivre. Or, un rapport de convenance doit exister entre les effets et leurs causes. Donc, de même que, pour ce qui regarde les êtres de la nature, quand l'ordre voulu est observé dans les principes naturels et leurs actions, la conservation de leur nature et leur bien propre en résultent nécessairement, tandis que la transgression de l'ordre naturel auquel ils sont soumis entraîne leur corruption et leur mal, ainsi faut-il que, dans les choses humaines, lorsque l'homme observe volontairement l'ordre fixé par la loi que Dieu lui a donnée, il arrive à posséder le bien, non pas par une sorte de nécessité, mais par la libéralité de celui qui régit toutes choses; ce qui constitue une récompense; et, au contraire, quand il est sorti de l'ordre de la loi, le mal est son partage, c'est-à-dire qu'il est puni.

4° Il est de la parfaite bonté de Dieu de ne souffrir aucun désordre parmi les êtres; aussi nous voyons que, dans l'ordre naturel, tout mal est subordonné à quelque bien : par exemple, la décomposition de l'air donne naissance au feu, et le loup se nourrit de la brebis qu'il égorge. Donc, puisque les actes humains sont soumis à la divine Providence, de même que les êtres de la nature, le mal qui se rencontre dans les actes humains doit être subordonné à un bien. Or, cela se réalise parfaitement, par là même que le péché est puni; car, de cette manière, tout ce qui excède la quantité voulue se trouve renfermé dans l'ordre de la justice, qui rétablit l'égalité. Or, l'homme dépasse

interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, quum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturæ conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, quum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, quum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositæ, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est præmiari; et, e converso, malum, quum ordo legis fuerit prætermissus, et hoc est puniri.

4° Amplius, Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde, in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur; sicut corruptio aeris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Quum igitur actus humani divinæ Providentiæ subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine justitiæ, quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quæ debitam quantitatem excedunt. Ex-

Digitized by Google

le degré de quantité qui lui convient, lorsqu'à la volonté divine il préfère sa volonté, en la satisfaisant contre l'ordre de Dieu; et cette inégalité disparaît quand, contrairement à sa volonté, l'homme est forcé de souffrir quelque chose en vertu d'une disposition supérieure. Il est donc nécessaire que Dieu punisse les péchés des hommes, et, pour la même raison, qu'il récompense leurs bonnes actions.

5° La Providence divine ne se borne pas à régler l'ordre des êtres, mais elle leur donne à tous le mouvement pour réaliser l'ordre qu'elle a arrêté (ch. 67). Or, la volonté est mue par son objet, qui est bon ou mauvais. Donc il appartient à la divine Providence de proposer aux hommes des biens pour récompense, afin que la volonté soit excitée à vouloir ce qu'il faut, et des maux comme châtiment, pour lui faire éviter le désordre.

6° La divine Providence a tellement coordonné les êtres que l'un est utile à l'autre. Or, le mal d'autrui, de même que son bien, est très propre à faire avancer l'homme vers sa fin, qui est le bien, puisqu'en voyant récompenser ceux qui font le bien, il est excité à bien agir, et il est détourné du mal par la vue des châtiments infligés à ceux qui le commettent. Donc il appartient à la divine Providence de punir les méchants et de récompenser les bons.

C'est pourquoi il est dit dans la Sainte-Écriture : *Je suis le Seigneur votre Dieu..., je venge l'iniquité des pères sur leurs enfants..., et je fais miséricorde pendant mille générations à ceux qui m'aiment et gardent mes préceptes* (Exod., XX, 5 et 6); *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres* (Ps. LXI, 13); *Il rendra à chacun selon ses œuvres; à ceux qui, par la patience dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité,*

cedit autem homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinæ voluntati præfert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quæquidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

5° Item, Divina Providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab ea dispositi executionem, ut supra ostensum est (c. 67). Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur Providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in præmium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in pœnam, ad hoc quod inordinationem vitet.

6° Præterea, divina Providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni, tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes præmiari, et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur Providentiam pertinet quod mali puniantur et boni præmientur.

Hinc est quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus..., visitans iniquitatem patrum in filios..., et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me et custodiunt præcepta mea* (*Exod.*, XX, 5 et 6); et : *Reddes unicuique juxta opera sua* (*Psalm.* LXI, 13); et : *Reddet unicuique secundum opera ejus; iis quidem*

Digitized by Google

il donnera la vie éternelle ; mais sa colère et son indignation tomberont sur ceux qui n'adhèrent point à la vérité et embrassent l'iniquité (Rom., II, 6-8).

Par là se trouve réfutée l'erreur de quelques-uns qui affirment que Dieu ne punit pas : Marcion et Valentin enseignaient que le Dieu bon et le Dieu juste qui punit sont distincts (1).

CHAPITRE CXLI.

De la différence et de l'ordre des châtiments.

Puisque, d'après ce qui précède, une récompense est ce que l'on propose à la volonté comme une fin qui l'excite à bien agir, et le châtiment, au contraire, est ce que l'on propose à la volonté comme une chose mauvaise qu'il faut éviter, afin de la détourner du mal, de même qu'il est de l'essence de la récompense que ce soit un bien agréable à la volonté, ainsi il est de l'essence du châtiment que ce soit un mal qui répugne à la volonté. Or, le mal est la privation du bien. Donc il doit y avoir dans les châtiments un ordre et une différence qui correspondent à la différence et à l'ordre des biens. Or, le souverain bien de l'homme est la félicité, qui est sa fin dernière. Donc plus une chose

(1) Marcion avait emprunté cette doctrine à Cerdon : Cerdoniani, a Cerdone nominati, qui duo principia sibi adversantia dogmatizavit ; Deumque Legis et Prophetarum non esse patrem Christi, nec bonum Deum esse, sed justum ; patrem vero Christi, bonum ; Christumque ipsum neque natum ex femina, neque habuisse carnem, nec vere mortuum vel quidquam passum, sed simulasse passionem. Quidam vero in duobus principiis suis duos deos ita eum dixisse perhibent, ut unus eorum esset bonus, alter autem malus... —Marcion quoque, a quo Marcionitæ appellati sunt, Cerdonis secutus est dogmata de duobus principiis (S. Aug., *De hæresibus*, c. 21 et 22).

qui, secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quærunt, vitam æternam ; iis autem qui... non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio (*Rom.*, II, 6-8).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod Deus non punit ; dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum, et alium esse Deum justum, qui punit.

CAPUT CXLI.

De differentia et ordine pœnarum.

Quia vero, sicut ex prædictis patet, præmium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum ; e contrario pœna voluntati proponitur, ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum et malum, sicut de ratione præmii est quod sit bonum et voluntati consonum, ita de ratione pœnæ est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni ; unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia pœnarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quæ est ultimus finis ejus ; quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto præeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum pro-

Digitized by Google

se rapproche de cette fin, et plus le bien de l'homme s'accroît. Or, ce qui s'en rapproche le plus, c'est la vertu, et tout ce qui aide l'homme à produire de bonnes œuvres, qui le conduisent au bonheur; vient ensuite la bonne disposition de la raison et des puissances qui lui sont soumises; après cela la santé du corps, qui est indispensable pour que l'opération soit libre; enfin, les biens extérieurs, qui nous facilitent en quelque sorte l'exercice de la vertu. Donc le plus grand châtiment de l'homme, c'est d'être exclu du bonheur. Au-dessous de ce châtiment sont : la privation de la vertu et d'une perfection quelconque des puissances naturelles dont l'âme est douée pour faire le bien; le désordre de ces puissances naturelles de l'âme; les maladies du corps; et enfin la perte des biens extérieurs.

Mais parce qu'il est de l'essence du châtiment, non-seulement d'être une privation du bien, mais encore de répugner à la volonté, et que la volonté de tous les hommes ne prend pas les biens pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, il arrive quelquefois qu'une chose qui prive d'un plus grand bien répugne moins à la volonté, et, par conséquent, elle paraît être un moindre châtiment. Il résulte de là que nombre d'hommes, qui prisent davantage et connaissent mieux les biens sensibles et corporels que les biens intelligibles et spirituels, redoutent beaucoup plus les châtiments du corps que ceux de l'âme; et, suivant leur opinion, l'ordre des châtiments paraît opposé à celui que nous venons d'indiquer. Ils considèrent, en effet, comme la plus grande des peines les infirmités du corps et la perte des biens extérieurs; au lieu qu'ils considèrent comme peu de chose, ou comme rien, le désordre de l'âme, la perte de la vertu et l'exclusion de la vision de Dieu, qui con-

ficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium ei subjectarum; post hoc autem, et corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quæ exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima pœna hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animæ ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animæ deordinatio; post hoc autem, corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed, quia de ratione pœnæ est, non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati, non autem cujuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt, contingit interdum quod id quod est majoris boni privativum est minus contrarium voluntati, et, propter hoc, minus pœnale esse videtur; et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis æstimant et cognoscunt quam intelligibilia et spiritualia, plus timent corporales pœnas quam spirituales; secundum quorum æstimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima pœna æstimantur læsiones corporis et damna rerum exteriorum; deordinatio autem animæ, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinæ, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non æstimant, quia vident ple-

Digitized by Google

stitue la félicité souveraine de l'homme. Cette disposition d'esprit leur fait croire que Dieu ne punit pas les péchés des hommes, parce qu'ils voient que, le plus souvent, les pécheurs ont une santé vigoureuse et possèdent les richesses extérieures dont les hommes vertueux sont quelquefois privés. Cela ne doit point étonner ceux qui envisagent ces choses sous leur aspect véritable. En effet, puisque tous les biens extérieurs sont subordonnés aux biens intérieurs, de même que le corps l'est à l'âme, les biens extérieurs et corporels ne sont des biens pour l'homme qu'autant qu'ils concourent à augmenter le bien de la raison, et lorsqu'ils sont un obstacle à son accroissement, ils se changent en maux pour l'homme. Dieu, qui règle toutes choses, connaît les degrés de la vertu humaine. C'est pourquoi il accorde quelquefois à l'homme vertueux des biens corporels et extérieurs pour l'aider à pratiquer la vertu, et dans ce cas, c'est un bienfait: quelquefois, au contraire, il lui retire ces biens, parce qu'il voit qu'ils empêcheront cet homme de s'exercer à la vertu et d'arriver à jouir de Dieu; ce qui fait que ces biens extérieurs deviennent pour lui des maux, comme nous l'avons dit; et, par conséquent, pour la même raison, leur perte est un bien pour l'homme. Dès lors donc que toute peine est un mal, et que ce n'est pas un mal pour l'homme d'être privé des biens extérieurs et corporels, en tant que cela est expédient pour son avancement dans la vertu, l'homme vertueux ne sera pas puni parce qu'il sera privé des biens extérieurs au profit de sa vertu; et, au contraire, ce sera un châtiment pour les méchants de recevoir ces biens extérieurs, qui les poussent au mal. Ainsi il est dit que *les créatures de Dieu sont devenues un objet de haine, une tentation pour les âmes des hommes et un filet pour les pieds des insensés* (Sag., XIV, 11).

rumque peccatores incolumitate corporis vigere et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur; quod recte considerantibus mirum videri non debet. Quum enim omnia exteriora ad interiora ordimentur, corpus autem ad animam, in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanæ; unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adjutorium virtutis, et in hoc ei beneficium præstat. Interdum vero ei prædicta subtrahit, eo quod considerat homini illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinæ; ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si igitur omnis pœna malum est, non autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari, secundum quod expedit ad profectum virtutis, non erit hoc homini virtuoso pœna si privetur exterioribus bonis in adjumentum virtutis; e contrario autem erit malis in pœnam si eis exteriora bona concedantur, quibus provocantur ad malum. Unde dicitur quod *creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium* (Sap., XIV, 11).

Digitized by Google

D'un autre côté, comme il est de l'essence du châtiment, non-seulement d'être un mal, mais encore de répugner à la volonté, on dit par abus que la perte des biens corporels et extérieurs est un châtiment, même quand elle fait avancer l'homme dans la vertu et n'est point pour lui un mal, parce qu'elle répugne à la volonté. C'est à cause du désordre qui est en lui que l'homme n'estime pas les choses telles qu'elles sont, mais préfère les biens du corps à ceux de l'âme. Ce désordre est une faute, ou procède d'une faute antérieure. Conséquemment donc, chez l'homme, toute peine, même en tant qu'elle répugne à la volonté, ne peut venir que d'une faute qui a précédé.

Ce qui le prouve encore, c'est que les choses qui sont bonnes en elles-mêmes ne deviendraient pas un mal pour l'homme par l'abus qu'il en fait, s'il n'y avait pas en lui quelque désordre.

De plus, si les choses que la volonté accepte, parce qu'elles sont naturellement bonnes, doivent être retirées à l'homme pour perfectionner sa vertu, cela vient d'un désordre, qui est une faute, ou la conséquence d'une faute; car il est évident que le péché qui a précédé introduit quelque désordre dans les affections humaines, en sorte qu'elles sont ensuite inclinées plus facilement vers le mal. Donc on ne peut pas dire que la faute est étrangère à cette nécessité où se trouve l'homme d'être aidé à pratiquer le bien, qui consiste dans la vertu, par un moyen qui est pour lui une sorte de châtiment, en tant que, pris en lui-même, il répugne à sa volonté, bien que quelquefois il le veuille parce que la raison considère la fin.

Nous parlerons plus tard de ce désordre que le péché originel a in-

Quia vero de ratione pœnæ est, non solum quod sit malum, sed etiam quod sit contrarium voluntati, amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur pœna, abusive, ex eo quod est contra voluntatem. Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non æstimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus præferat. Inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa præcedente procedens. Unde consequenter patet quod pœna non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa præcedente.

Hoc etiam ex alio patet, quia ea quæ sunt secundum se bona non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item, Quod oporteat ea quæ voluntas acceptat, eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quæ vel est culpa, vel sequitur culpam. Manifestum est enim quod per peccatum præcedens fit quædam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adjuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo pœnale, id est in quantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem.

Sed de hac inordinatione, in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur; nunc autem id tantum ma-

Digitized by Google

troduit dans la nature humaine. Il suffit, pour le présent, que l'on voie clairement que Dieu punit les hommes pour leurs péchés, et qu'il ne punit qu'à cause d'une faute.

CHAPITRE CXLII.

Tous les châtiments et toutes les récompenses ne sont pas égaux.

1° Dès lors que, pour conserver l'égalité parmi les êtres, la justice divine exige que des châtiments soient infligés pour les fautes, et que les bonnes actions reçoivent une récompense, si, comme nous l'avons prouvé (ch. 139), les actes de vertu et les péchés sont gradués, il doit y avoir aussi des degrés dans les récompenses et les châtiments. L'égalité serait, en effet, détruite, si, contrairement à cela, celui qui commet de plus grands péchés n'était pas puni plus rigoureusement, et si celui qui agit mieux ne se voyait pas plus amplement récompensé; car la même raison semble demander que les hommes soient traités différemment, selon la différence du bien et du mal, et aussi suivant la différence du bien et du mieux, ou du mal et du plus mauvais.

2° L'égalité de la justice distributive consiste à traiter d'une manière inégale ceux dont les mérites sont inégaux. Donc la rétribution par les châtiments et les récompenses ne serait pas juste, si tous les châtiments et toutes les récompenses étaient égaux.

3° Nous avons vu que le législateur propose aux hommes des récompenses et des châtiments pour les éloigner du mal et les porter au bien (ch. 140). Or, il ne suffit pas de porter les hommes au bien et de les éloigner du mal, mais il faut encore exciter les bons à faire ce

nifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis, et quod non punit absque culpa.

CAPUT CXLII.

Quod nec omnes pœnæ nec omnia præmia sunt æqualia.

1° Quum autem divina justitia id exigat quod, ad æqualitatem in rebus servandam, pro culpis pœnæ reddantur et pro bonis actibus præmia, oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est (c. 139), quod sit etiam gradus præmiorum et pœnarum. Aliter enim non servaretur æqualitas, si non plus peccanti major pœna aut, melius agenti majus præmium redderetur. Ejusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribnatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et pejoris.

2° Præterea, Talis est æqualitas distributivæ justitiæ ut inæqualia inæqualibus reddantur. Non ergo esset justa recompensatio per pœnas et præmia, si omnia præmia et omnes pœnæ essent æquales.

3° Adhuc, Præmia et pœnæ a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supradictis (c. 140) patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora et malos retrahi a pe-

Digitized by Google

qui est meilleur, et détourner les méchants de ce qui est plus mauvais; ce qui n'aurait pas lieu, si les récompenses et les châtiments étaient égaux. Donc les châtiments et les récompenses doivent être inégaux.

4° De même que certaines dispositions naturelles préparent un être à recevoir sa forme, les œuvres bonnes ou mauvaises disposent l'homme à être puni ou récompensé. Or, l'ordre établi par la divine Providence parmi les êtres fait que les mieux préparés reçoivent une forme plus parfaite. Donc il doit y avoir dans les châtiments et les récompenses une diversité correspondante à la diversité des actions bonnes ou mauvaises.

5° Il se rencontre un excédant dans les œuvres bonnes ou mauvaises de deux manières : d'abord, quant au nombre, selon que celui-ci a fait plus d'œuvres bonnes ou mauvaises que celui-là; en second lieu, quant à la qualité, selon que l'action de l'un est meilleure ou pire que celle de l'autre. Or, il faut qu'un excédant de récompenses ou de châtiments réponde à l'excédant du nombre des œuvres; car si certaines actions mauvaises restaient impunies, et si quelques bonnes actions n'étaient pas récompensées, Dieu ne décernerait pas, dans son jugement, ce qui revient aux hommes pour toutes leurs actions. Donc, pour la même raison, l'inégalité dans les récompenses et les châtiments correspond à l'excédant qui se trouve dans l'inégalité des œuvres.

C'est pourquoi l'Écriture dit : *Le nombre des coups sera réglé sur la mesure du péché* (Deutér., XXV, 2); *Lorsqu'elle sera rejetée, vous la jugerez en lui rendant mesure pour mesure* (Is., XXVII, 8).

Cette démonstration renverse l'erreur de ceux qui veulent que dans la vie future toutes les récompenses et tous les châtiments soient égaux.

joribus; quod non fieret, si præmia et pœnæ essent æqualia. Oportet igitur et pœnas et præmia inæqualia esse.

4° Amplius, Sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad pœnas et præmia. Sed hoc habet ordo quem divina Providentia statuit in rebus, quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas pœnarum et præmiorum.

5° Item, Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter : uno modo, secundum numerum, prout unus alio habet opera plura, bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel pejus opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum respondeat excessus præmiorum vel pœnarum; alias, non fieret recompensatio in divino judicio pro omnibus quæ quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inæqualitatem operum inæqualitas præmiorum et pœnarum respondet.

Hinc est quod dicitur : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus* (*Deuter.*, XXV, 2 *In mensura contra mensuram, quum abjec fuerit, judicabis eam* (*Isai.*, XXVII, 8).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium in futuro omnia præmia et pœnas esse æqualia.

Digitized by Google

CHAPITRE CXLIII.

De la peine qui est due au péché mortel et au péché véniel, par rapport à la fin dernière.

1° Nous voyons par tout ce qui précède que l'on pèche en deux manières : premièrement, le péché est tel que la tendance de l'âme est complétement détournée de l'ordre qui la rattache à Dieu, fin dernière de tous les biens; et c'est là le péché mortel; on pèche, en second lieu, de telle manière que, bien que l'ordre qui rattache l'âme humaine à sa fin dernière ne soit pas détruit, cela constitue pour elle un obstacle qui l'empêche de tendre librement à sa fin; et ce péché, on l'appelle véniel. Si donc il doit y avoir dans les châtiments une différence correspondant à celle des péchés (ch. 142), il en résulte que la punition infligée à celui qui pèche mortellement devra l'exclure de la fin de l'homme, au lieu que la punition de celui qui pèche véniellement ne l'exclut pas ainsi de cette fin, mais le retarde et ne lui permet d'y arriver que plus difficilement; car l'égalité de la justice se trouve observée en ce que l'homme est empêché, par punition et contre sa volonté, d'atteindre à sa fin en proportion de ce qu'il s'en est éloigné volontairement par le péché.

2° L'homme est doué d'une volonté, et les êtres de la nature ont aussi une inclination naturelle. Si l'on détruit dans un être de la nature l'inclination qui le fait tendre vers sa fin, il est dans une impossibilité absolue d'y arriver : par exemple, lorsque, par suite d'une altération, un corps pesant a perdu sa pesanteur et est devenu léger,

CAPUT CXLIII.

De pœna quæ debetur peccato mortali et veniali, per respectum ad ultimum finem.

1° Est autem ex prædictis manifestum quod dupliciter contingit peccare : uno modo sic quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum; et hoc est peccatum mortale; alio modo sic quod, manente ordine humanæ mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur ne libere tendat in finem; et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam pœnarum (c. 142), consequens est quod ille qui mortaliter peccat sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine; qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem; sic enim justitiæ servatur æqualitas ut, quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita pœnaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

2° Adhuc, Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio ejus ad finem, omnino finem illum consequi non potest; sicut corpus grave, quum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium; si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad

Digitized by Google

il ne parvient plus à son centre de gravité; mais si, continuant à tendre vers sa fin, il a seulement été empêché d'exécuter son mouvement, il y arrive aussitôt que l'obstacle est levé. Or, la tendance de la volonté est complétement détournée de la fin dernière chez celui qui pèche mortellement; et quand le péché n'est que véniel, cette tendance reste toujours dirigée vers la fin, mais elle est en quelque sorte retardée, parce qu'elle s'arrête plus qu'il ne faudrait aux choses qui existent à cause de la fin. Donc le châtiment dû à celui qui pèche mortellement, c'est d'être complétement exclu de sa fin; et celui qui pèche véniellement doit être puni en éprouvant quelque difficulté pour y atteindre.

3° Quand un bien que l'on n'a pas en vue vient à échoir, c'est un effet de la fortune et du hasard. Si donc celui dont l'intention est détournée de sa fin dernière y arrive néanmoins, ce sera un effet de la fortune et du hasard. Or, cela répugne; car la fin dernière est le bien de l'intelligence; la fortune est opposée à l'intelligence, parce que les événements fortuits ont lieu en dehors de tout plan arrêté dans l'intelligence, et il serait absurde que l'intelligence atteignît à sa fin par un moyen non intelligible. Donc celui qui, péchant mortellement, détourne son intention de sa fin dernière, n'atteindra pas à cette fin.

4° La matière ne reçoit sa forme de l'agent qu'autant qu'elle est convenablement disposée à cet effet. Or, la perfection de la volonté consiste dans la fin et dans le bien, de même que la forme est celle de la matière. Donc la volonté n'entrera en possession de sa fin dernière que si elle est dans la disposition requise. Or, la volonté est disposée à atteindre à sa fin par l'intention et le désir qu'elle en a. Donc celui qui détourne son intention de sa fin n'y atteindra pas.

finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur ex hoc quod plus debito inhæret his quæ sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter hæc pœna debetur ut omnino excludatur a consecutione finis; ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

3° Amplius, Quum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu. Si igitur ille cujus intentio est aversa a fine ultimo finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem inconveniens est, quia ultimus finis est bonum intellectus; fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt; inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui peccans mortaliter habet intentionem aversam ab ultimo fine.

4° Item, Materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita convenienter. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiæ. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem, nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas

Digitized by Google

5° On remarque cette disposition dans les choses qui sont ordonnées en vue d'une fin, que si la fin existe ou doit exister, les choses qui s'y rapportent existeront nécessairement, et si les choses qui se rapportent à la fin n'existent pas, la fin n'existera pas non plus; car si la fin peut se réaliser, même dans le cas où tout ce qui s'y rapporte n'existe pas, il est inutile de chercher à y atteindre par de tels moyens. Or, il est clair pour tous que l'homme atteint à sa fin dernière, qui est le bonheur, au moyen des actes des vertus, parmi lesquels la chose principale est la tendance vers la fin légitime. Si donc quelqu'un agit contrairement à la vertu, en détournant son intention de sa fin dernière, il convient qu'il en soit privé.

De là cette parole : *Eloignez-vous de moi, vous tous qui faites des œuvres d'iniquité* (Ps. VI, 9 et Matth., VII, 23).

CHAPITRE CXLIV.

Le péché mortel exclut éternellement de la fin dernière.

Le châtiment qui exclut l'homme de sa fin dernière ne doit point avoir de terme. Car :

1° La privation d'une chose n'a lieu que pour celui qui est naturellement apte à la posséder; car on ne dit pas que le petit d'un animal qui vient de naître est privé de la vue. Or, nous avons prouvé que l'homme n'est pas apte à atteindre à sa fin dernière durant la vie présente (ch. 48). Donc l'exclusion de cette fin doit être une peine infligée après cette vie. Or, après cette vie l'homme ne conserve plus la

per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cujus intentio a fine avertitur.

3° Prætérea, In his quæ sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quæ sunt ad finem fore; si autem ea quæ sunt ad finem non sunt, nec finis erit; si enim finis esse potest, etiam non exsistentibus illis quæ sunt ad finem, frustra per hujusmodi media quæritur finis. Ostensum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus præcipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum finem, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

Hinc est quod dicitur : *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem* [*Psalm.* VI, 9, et *Matth.*, VII, 23].

CAPUT CXLIV.

Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in æternum privatur.

Oportet autem hanc pœnam qua quis privatur ultimo fine esse interminabilem.

1° Privatio enim alicujus non est nisi quando natum est haberi; non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita, ut probatum est (c. 48). Privatio ergo hujusmodi finis oportet quod sit pœna post hanc vitam. Sed

Digitized by Google

faculté d'arriver à sa fin dernière; car, pour arriver à sa fin, l'âme a besoin du corps, en tant qu'au moyen du corps elle se perfectionne dans la science et la vertu, et lorsqu'elle est séparée du corps, elle ne revient plus à un état qui lui permette de se perfectionner par le moyen du corps, comme le prétendaient les partisans de la transmigration des âmes que nous avons réfutés plus haut (liv. II, ch. 83). Nécessairement donc celui sur qui tombe ce châtiment est exclu de sa fin dernière, et cette exclusion dure éternellement.

2° Si un être est privé d'une chose qu'il est dans sa nature de posséder, ce dommage ne peut se réparer qu'autant que, par la décomposition, il reviendra à l'état de matière première, afin qu'un autre être soit produit de nouveau; et ce cas se présente lorsqu'un animal perd la vue ou un autre sens. Il ne peut se faire qu'un être qui est déjà produit le soit une seconde fois, à moins qu'il ne soit préalablement décomposé, et alors il sera produit de la même matière un autre être qui ne sera pas identique quant au nombre, mais quant à l'espèce. Or, une substance spirituelle, telle que l'âme ou un Ange, ne peut revenir par la décomposition à l'état de matière première, afin d'être de nouveau produite dans son identité spécifique (1). Si donc cette substance est privée d'une chose qu'il est dans sa nature de posséder, cette privation devra durer toujours. Or, un ordre rattache à une fin dernière, qui est Dieu, la nature de l'âme et celle de l'Ange. Donc, si elle sort de cet ordre par punition, cette punition sera éternelle.

3° Il semble conforme à l'équité naturelle que quiconque agit con-

(1) Cela est évident, puisque ces substances sont parfaitement simples, et qu'on ne peut *décomposer* que ce qui est *composé* de parties.

post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit, et in scientia et in virtute; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius [l. II, c. 83] disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac pœna punitur ultimo fine privetur, et in æternum privatus remaneat.

2° Adhuc, Si quis privatur eo quod est in natura ejus ut habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in præjacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur, sicut quum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod jam generatum est iterum generetur, nisi primum corrumpatur; et tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel Angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam præjacentem materiam, ut iterum generetur illud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animæ et Angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam pœnam, in perpetuum talis pœna manebit.

3° Item, Naturalis æquitas hoc habere videtur quod unusquisque privetur bono contra quod agit; ex hoc enim reddit se

Digitized by Google

trairement à un bien en soit privé, parce que sa conduite l'en rend indigne. C'est pour cela que, d'après le droit civil, le citoyen qui commet un crime contre l'État est complétement exclu de la société, par la mort ou par un exil perpétuel; et l'on n'examine pas combien de temps a duré son crime, mais contre quel objet était dirigé son attentat. Or, il y a le même rapport entre la vie présente et la société terrestre, qu'entre l'éternité tout entière et la société des bienheureux, qui sont pour l'éternité en possession de leur fin dernière, comme nous l'avons vu (ch. 62). Donc quiconque pèche contre sa fin dernière et contre la charité, qui établit une société entre les bienheureux et ceux qui s'efforcent d'arriver au bonheur, doit être puni éternellement, bien que son péché n'ait duré que quelques courts instants.

4° Au jugement de Dieu la volonté est réputée pour le fait, parce que si les hommes voient les actes extérieurs, Dieu pénètre le cœur humain. Or, si quelqu'un se détourne pour un bien temporel de la fin dernière, qui est possédée éternellement, il préfère la jouissance transitoire de ce bien temporel à la jouissance éternelle de la fin dernière; ce qui prouve qu'il aurait beaucoup mieux aimé jouir pendant l'éternité de ce bien temporel. Donc, selon la justice divine, il doit être puni comme s'il avait péché éternellement. Or, il n'est pas douteux qu'un péché éternel mérite un châtiment éternel. Donc celui qui se détourne de sa fin dernière doit être puni éternellement.

5° C'est la même raison de justice qui fait punir le péché et récompenser les bonnes actions. Or, la vertu est récompensée par la félicité qui est éternelle (ch. 62). Donc le châtiment qui exclut l'homme de la félicité doit être également éternel.

tali bono indignum; et inde est quod, secundum civilem justitiam, qui contra rempublicam peccat societate reipublicæ privatur omnino, vel per mortem vel per exsilium perpetuum; nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, et totius æternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra (c. 62) ostensum est, ultimo fine æternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat et contra charitatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in æternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

4° Præterea, Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia, sicut homines vident ea quæ exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in æternum possidetur, præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis æternæ fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum judicium, ita puniri debet ac si æternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur pœna æterna.

5° Adhuc, Eadem justitiæ ratione pœna peccatis redditur et bonis actibus præmium. Præmium autem virtutis est beatitudo, quæquidem est æterna, ut supra (c. 62) os-

Digitized by Google

Aussi est-il écrit : *Ceux-ci iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle* (Matth., XXV, 46).

Ces raisonnements renversent l'erreur de ceux qui disent que les peines des méchants auront un jour un terme.

Cette opinion paraît avoir pris son origine dans ce principe posé par quelques philosophes, que toutes les peines sont médicinales, et, par conséquent, qu'elles doivent finir après quelque temps. On croyait pouvoir apporter en preuve : — Premièrement, la coutume des hommes; car les lois humaines décrètent des peines pour corriger les vices; ce qui en fait en quelque sorte des remèdes; — en second lieu, la raison; car si le supérieur infligeait des peines sans but, et seulement pour elles-mêmes, il s'ensuivrait qu'il se plairait à punir pour punir; ce qui répugne à la bonté divine; donc les peines doivent être infligées en vue d'une fin, et aucune autre fin ne paraît mieux convenir que la correction des vices. Il semble donc qu'on est en droit d'affirmer que toutes les peines sont médicinales, et, par suite, qu'elles auront un jour un terme, puisque tout ce qui est susceptible de guérison est accidentel à la créature raisonnable et peut être enlevé sans que la substance elle-même soit détruite.

Il faut reconnaître que Dieu n'inflige pas des châtiments pour eux-mêmes, comme s'il s'y complaisait, mais qu'il se propose une fin, qui est de soumettre les créatures à l'ordre qui constitue le bien de l'univers. L'ordre des êtres exige que Dieu dispense toutes choses suivant une certaine proportion; c'est pourquoi nous lisons au livre de la Sagesse (XI, 21), que Dieu fait *tout avec poids, nombre et mesure*. Or, il y a

tensum est. Ergo et pœna qua quis a beatitudine excluditur debet esse æterna.

Hinc est quod dicitur : *Ibunt hi in supplicium æternum; justi autem in vitam æternam* (Matth., XXV, 46).

Per hoc autem excluditur error dicentium pœnas malorum quandoque esse terminandas.

Quæquidem positio ortum habuisse videtur a positione quorumdam philosophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas. Videbatur autem hoc persuasibile : — tum ex humana consuetudine; pœnæ enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum; unde sicut medicinæ quædam sunt; — tum etiam ratione; si enim pœna non propter aliud inferretur a puniente, sed propter se tantum, sequeretur quod in pœnis propter se delectaretur; quod bonitati divinæ non congruit; oportet igitur pœnas propter aliud inferri, nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum. Videtur igitur convenienter dici omnes pœnas purgatorias esse, et, per consequens, quandoque terminandas, quum etiam illud quod est purgabile accidentale sit ratione creaturæ et possit removeri absque consumptione substantiæ.

Est autem concedendum quod pœnæ inferuntur a Deo, non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur; propter quod dicitur in libro Sapientiæ (XI, 21) quod Deus *omnia* facit *in pondere, numero et men-*

Digitized by Google

entre les peines et les péchés le même rapport de proportion qu
les récompenses et les actes des vertus, et nous venons de voir
peines éternelles sont proportionnées à certains péchés. Donc D
flige à quelques péchés des peines éternelles, afin de conserver p
les êtres l'ordre voulu, qui est une preuve de sa sagesse.

Lors même que l'on accorderait que toutes les peines n'ont
d'autre but que la correction des vices, on ne serait pas contraint p
cela de dire que toutes sont médicinales et auront un terme; car, da
certains cas, les lois humaines condamnent les criminels à mort, n
pour les corriger eux-mêmes, mais pour corriger les autres; aussi es
il dit : *Lorsque l'homme corrompu sera châtié, l'insensé deviendra plus sa*
(Prov., XIX, 25). D'autres sont bannis de leur patrie par la loi humain
qui les frappe d'un exil perpétuel, afin d'épurer la société; ce qui fa
dire au Sage : *Chassez le railleur, et les disputes s'en iront avec lui; l*
plaintes et les outrages cesseront (Ibid., XXII, 10). Quoique les peines n
soient infligées que pour améliorer les mœurs, rien ne s'oppose don
à ce que, en vertu des jugements divins, quelques-uns doivent êtr
perpétuellement exclus de la société des bons et punis éternellemen
afin que les hommes, saisis de crainte à la vue d'un châtiment san
terme, cessent de s'abandonner au péché, et que leur séparation rend
plus pure la société des bons, selon ce qui est écrit : *Rien de souille*
ni aucun de ceux qui commettent l'abomination et le mensonge n'y entrer
(Apoc., XXI, 27); c'est-à-dire dans la Jérusalem céleste, qui désigne l
société des bons.

sura. Sicut autem præmia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita pœna peccatis; et quibusdam peccatis proportionantur pœnæ sempiternæ, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis pœnas æternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui ejus sapientiam demonstrat.

Si quis tamen concedat omnes pœnas ad emendationem vitiorum induci, et non propter aliud, non tamen propter hoc cogitur ponere omnes pœnas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum; hinc est quod dicitur : *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit* (*Proverb.*, XIX, 25). Quidam etiam secundum humanas leges a civitate perpetuo exsilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur; unde dicitur : *Ejice derisorem, et exibit cum eo jurgium, cessabuntque causæ et contumeliæ* (*Ibid.*, XXII, 10). Nihil igitur prohibet, etiam s pœnæ nonnisi ad emendationem morum adhibeantur, quin secundum divinum judicium aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in æternum puniri, u ex perpetuæ pœnæ timore homines peccar desistant et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur *Non intrabit in eam*, id est in Jerusalem cœlestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium* (*Apoc.*, XXI, 27).

Digitized by Google

CHAPITRE CXLV.

Le péché est encore puni par des souffrances.

Ceux qui pèchent contre Dieu ne doivent pas être punis uniquement par la privation éternelle du bonheur, mais encore par des souffrances. En effet :

1° Il est démontré qu'il doit y avoir un rapport de proportion entre le châtiment et la faute (ch. 144). Or, la faute ne détourne pas seulement l'esprit de sa fin dernière, mais elle le tourne aussi vers d'autres objets, comme vers des fins. Donc l'exclusion de la fin n'est pas la seule peine qui convient au pécheur, mais il faut encore que les autres le fassent souffrir.

2° Nous avons dit que des châtiments sont infligés pour les fautes, afin que la crainte d'être punis éloigne les hommes du péché (ch. 144). Or, personne ne craint de perdre une chose qu'il ne désire nullement posséder. Donc ceux dont la volonté est détournée de la fin dernière ne redoutent point d'en être exclus. Donc cette seule exclusion de la fin dernière serait insuffisante pour les éloigner du péché. Donc il faut infliger aux pécheurs une autre peine qui leur inspire de la crainte.

3° Si quelqu'un fait un usage désordonné d'une chose qui existe pour une fin, non-seulement il n'atteint pas à cette fin, mais il a encore à subir une autre conséquence nuisible : la nourriture prise avec excès nous en fournit la preuve; car, non-seulement elle ne donne pas la santé, mais encore elle cause la maladie. Or, celui qui met sa fin dans les créatures, n'en use pas comme il le doit; c'est-à-dire qu'il ne les

CAPUT CXLV.

Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicujus nocivi.

Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi.

1° Pœna enim debet proportionaliter culpæ respondere, ut supra (c. 144) ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

2° Amplius, Pœnæ inferuntur pro culpis, ut timore pœnarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (c. 144) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

3° Item, Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam ægritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet pu-

Digitized by Google

rapporte pas à sa fin dernière. Donc il ne doit pas être puni uniquement par la privation du bonheur, mais encore par quelque souffrance qu'il endurera de la part des créatures.

4° Si le bien est dû à ceux qui agissent suivant la règle, le mal est dû à ceux qui s'en écartent. Or, ceux qui conforment leurs actions à la règle, trouvent dans la fin qu'ils ont en vue leur perfection et leur joie. Donc le pécheur mérite, au contraire, d'être puni de telle manière que les choses dans lesquelles il met sa fin lui causent de l'affliction et de la souffrance.

C'est pour cela que, dans la Sainte-Écriture, Dieu ne menace pas seulement les pécheurs de les exclure de la gloire, mais encore de les faire tourmenter par les autres êtres; car il est dit : *Eloignez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel, qui a été préparé pour le Diable et ses anges* (Matth., XXV, 41); *Il fera pleuvoir des piéges sur les pécheurs; le feu, le souffre et le vent des tempêtes seront leur partage* (Ps. X, 7).

Cela renverse l'opinion d'Algazel, qui enseigne que la punition des pécheurs consistera uniquement dans les regrets que leur inspirera leur exclusion de la fin dernière.

CHAPITRE CXLVI.

Les juges ont le droit de punir.

Comme il en est qui font peu de cas des châtiments infligés par Dieu, parce que, s'attachant aux êtres sensibles, ils n'ont souci que des choses qui tombent sous leurs yeux, la Providence divine a voulu

miri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

4° Præterea, Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur hæc pœna peccantibus, ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem accipiant et nocumentum.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur, non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus; dicitur enim : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est Diabolo et angelis ejus* (Matth., XXV, 41); et : *Pluet super peccatores laqueos; ignis et sulphur et spiritus procellarum, pars calicis eorum* (*Psalm.* X, 7).

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus hæc sola pœna reddetur quod affligentur pro amissione ultimi finis.

CAPUT CXLVI.

Quod judicibus licet pœnas inferre.

Quia vero pœnas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quæ videntur curant, ideo per divinam Providentiam ordinatum

Digitized by Google

qu'il y eût sur la terre des hommes qui, au moyen de punitions présentes et sensibles, contraignissent les autres à observer la justice; et il est évident que ceux-là ne pèchent pas lorsqu'ils punissent les méchants. En effet :

1° Personne ne pèche en accomplissant la justice. Or, il est juste que les méchants soient punis, parce que, comme nous l'avons prouvé, le châtiment fait rentrer la faute dans l'ordre (ch. 140). Donc les juges ne pèchent pas en punissant les méchants.

2° Les hommes qui sont élevés au-dessus des autres sur la terre sont, en quelque sorte, les exécuteurs des desseins de la divine Providence; car, suivant l'ordre providentiel qu'il a établi, Dieu réalise les effets inférieurs par les êtres supérieurs (ch. 78 et 79). Or, nul ne pèche en exécutant l'ordre de la Providence divine; et nous avons vu qu'il est dans l'ordre de la Providence que les bons soient récompensés et que les méchants soient punis (ch. 140). Donc les hommes qui sont au-dessus des autres ne pèchent pas quand ils récompensent les bons et punissent les méchants.

3° Le bien n'a aucun besoin du mal, mais c'est le contraire qui a lieu (1). Donc une chose nécessaire à la conservation du bien ne peut être mauvaise en elle-même. Or, il est nécessaire d'infliger des châtiments aux méchants, si l'on veut conserver la concorde parmi les hommes. Donc il n'est pas mauvais en soi de punir les méchants.

4° Le bien de la communauté est préférable au bien particulier de l'individu. Donc il faut sacrifier le bien particulier pour conserver celui

(1) En effet, le bien est essentiellement positif, et existe indépendamment de toute négation. Le mal, au contraire, étant essentiellement négatif, il n'est possible qu'autant que le bien, dont il est la négation, aura préalablement existé.

est ut in terris sint homines qui, per pœnas sensibiles et præsentes, alios ad observantiam justitiæ cogant; quos manifestum est non peccare, dum malos puniunt.

1o Nullus enim peccat ex hoc quod justitiam facit. Justum autem est malos puniri, quia per pœnam culpa ordinatur, ut ex supradictis (c. 140) patet. Non igitur judices peccant malos puniendo.

2o Adhuc, Homines qui in terris super alios constituuntur sunt quasi divinæ Providentiæ exsecutores; Deus enim, per suæ Providentiæ ordinem, per superiora inferiora exsequitur, ut ex supradictis (c. 78 et 79) patet. Nullus autem, ex hoc quod exsequitur ordinem divinæ Providentiæ, peccat. Habet autem hoc ordo Providentiæ ut boni præmientur et mali puniantur, ut ex supradictis (c. 140) patet. Non igitur homines qui aliis præsunt peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

3o Amplius, Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiæ inter homines necessarium est quod pœnæ malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

4o Item, Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut

Digitized by Google

de la communauté. Or, la vie de quelques individus dangereux met obstacle au bien commun de la société humaine. Donc on doit faire disparaître par la mort ces hommes du milieu de la société.

5° De même que le médecin fait son opération dans le but de conserver la santé, qui consiste dans l'équilibre réglé des humeurs, ainsi le chef de la société civile se propose de conserver, par son administration, la paix qui consiste dans l'accord des citoyens sous une même règle. Or, le médecin fait une chose bonne et utile en coupant un membre gangrené, si la gangrène menace de se communiquer au reste du corps. Donc le chef de la société civile est juste et exempt de péché, lorsqu'il met à mort des hommes dangereux, pour empêcher que la paix de l'État ne soit troublée.

C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait fermenter toute la pâte* (I. Cor., v, 6)? et un peu après il ajoute : *Faites disparaître ce méchant du milieu de vous* (Ibid., 13). Il dit encore, en parlant du pouvoir terrestre, qu'*il ne porte pas en vain le glaive ; car il est le ministre de Dieu, pour exécuter sa vengeance en punissant celui qui fait le mal* (Rom., XIII, 4); et ailleurs nous lisons : *Soyez soumis pour Dieu à toute créature humaine, soit au roi, comme au plus élevé, soit aux gouverneurs, comme étant envoyés par lui pour punir les méchants et récompenser les bons* (I. Petr., II, 13 et 14).

Ainsi se trouve réfutée l'erreur de ceux qui affirment que l'on ne doit pas infliger des peines corporelles, et qui veulent appuyer ce sentiment sur cette parole : *Vous ne tuerez point* (Exod., XX, 13).— Ils allèguent encore cet exemple rapporté dans l'Évangile, du maître répondant à ses serviteurs qui voulaient arracher l'ivraie du milieu du fro-

conservetur bonum commune. Vita autem quorumdam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanæ. Subtrahendi igitur sunt hujusmodi homines per mortem ab hominum societate.

5° Præterea, Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quæ consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quæ consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Juste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc est quod dicit Apostolus : *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit* (I. Cor., v, 6)? Et post pauca subdit : *Auferte malum ex vobis ipsis* (*Ibid.*, 13); et dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit* (*Rom.*, XIII, 4); et dicitur : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum* (I. Petr., II, 13 et 14).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium vindictas corporales non licere fieri, qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur : *Non occides* (*Exod.*, XX, 13). — Inducunt etiam quod dicitur quod dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici respondit : *Sinite*

Digitized by Google

ment : *Laissez-les croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson* (Matth., XIII, 30). Or, il est dit au même endroit que l'ivraie représente les mauvais fils, et la moisson, la fin des temps. Donc, concluent-ils, on ne doit pas retrancher les méchants du milieu des bons par la mort. — Ils donnent de plus cette raison, que tant que l'homme est dans ce monde, il peut devenir meilleur, et que, par conséquent, il ne faut pas le faire disparaître du monde en le mettant à mort, mais attendre qu'il se convertisse.

Ces raisons sont frivoles; car ce précepte de la loi : *Vous ne tuerez pas*, est suivi de cet autre : *Vous ne laisserez pas vivre les méchants* (Exod., XXII, 18); ce qui signifie qu'il est défendu de tuer injustement un homme, ainsi que le prouvent les paroles du Seigneur; car, après avoir dit : *Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez point*, il ajoute : *Pour moi, je vous dis que tout homme qui s'irrite contre son frère, méritera de passer en jugement*, etc. (Matth., v, 21 et 22). Et par là il veut faire entendre qu'il est défendu de tuer par colère, mais non par zèle pour la justice. — Nous voyons comment il faut interpréter cette parole du Seigneur : *Laissez-les croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson*, par cette autre qui suit (2) : *De peur qu'en recueillant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le bon grain avec elle* (Matth., XIII, 29). Il est défendu, par ce passage, de donner la mort aux méchants lorsqu'on ne peut le faire sans mettre les bons en danger; ce qui arrive le plus souvent, quand les méchants ne se distinguent pas des bons par des péchés visibles, ou bien quand il est à craindre que les méchants n'entraînent après eux un grand nombre de bons dans leur perte. — Cette

(2) Dans l'Evangile, les paroles suivantes sont avant celles qui viennent d'être rapportées.

utraque crescere usque ad messem (Matth., XIII, 30). Per zizaniam autem filii nequam intelliguntur; per messem autem, seculi finis, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. — Inducunt etiam quod homo, quamdiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad pœnitentiam reservandus.

Hæc autem frivola sunt. Nam in lege quæ dicit : *Non occides*, postmodum subditur : *Maleficos non patieris vivere* (*Exod.*, XXII, 18); ex quo datur intelligi occisionem hominum injustam prohibitam esse; quod etiam ex verbis Domini apparet; nam, quum dixisset : *Audistis quia dictum est antiquis : Non occides*, subjunxit : *Ego autem dico vobis : Quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio*, etc. (Matth., v, 21 et 22). Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quæ procedit ex ira, non autem illam quæ procedit ex zelo justitiæ. — Quod etiam Dominus dicit : *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit apparet per illud quod sequitur : *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum* (Matth., XIII, 29). Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest; quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per ma-

Digitized by Google

raison, que les méchants peuvent se corriger tant qu'ils vivent, n'empêche pas qu'on ne puisse justement les mettre à mort, parce que le danger où l'on est à cause de leur conduite est plus grand et plus certain que le bien qu'on peut espérer de leur amendement. Ils n'en ont pas moins la faculté de revenir à Dieu, par la pénitence, à l'article de la mort; et s'ils sont tellement obstinés que, même à cet instant suprême, leur cœur ne renonce pas à sa malice, il est assez probable qu'ils ne se convertiront jamais.

CHAPITRE CXLVII.

L'homme a besoin d'un secours divin pour arriver au bonheur.

Puisque nous avons prouvé plus haut (ch. 78-81) que la Providence divine ne dispose pas les créatures raisonnables de la même manière que les autres êtres, parce qu'elles en diffèrent par la condition de leur nature propre, il nous reste à montrer que la Providence a encore institué pour elles un mode de gouvernement plus noble, à cause de la dignité de leur fin.

1° Il est évident que, comme il convient à leur nature, ces créatures arrivent à participer d'une manière plus élevée à leur fin. Dès lors, en effet, qu'elles sont intelligentes par nature, elles peuvent atteindre, par leur opération, à la vérité intelligible; ce qui n'est pas au pouvoir des autres créatures privées d'intelligence. Par là même qu'elles parviennent à saisir la vérité intelligible par leur opération naturelle, il est clair que Dieu les régit autrement que les autres êtres, en tant qu'il a mis dans l'homme l'intelligence et la raison, pour rechercher et dis-

nifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant.— Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin juste possint occidi; quia periculum quod de eorum vita imminet est majus et certius quam bonum quod de eorum emendatione exspectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per pœnitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedat, satis probabiliter æstimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

CAPUT CXLVII.

Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam.

Quia vero ex superioribus (c. 78-81) manifestum est quod divina Providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturæ propriæ ab aliis differunt, restat ostendendum quod, etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina Providentia eis adhibetur.

1° Manifestum est autem quod, secundum convenientiam suæ naturæ, ad altiorem participationem finis perveniant. Quia enim intellectuales naturæ sunt, per suam ope-

Digitized by Google

cerner la vérité. Des puissances sensitives intérieures et extérieures lui ont encore été données pour lui faciliter la recherche de la vérité. Il a reçu de plus l'usage de la parole, qui lui permet de manifester à d'autres la vérité qu'il a conçue dans son esprit, afin que, par ce moyen, les hommes s'aident mutuellement à connaître la vérité, de même qu'ils s'entraident dans les autres nécessités de la vie, puisque l'homme est un animal naturellement fait pour la société. Cependant la fin dernière de l'homme consiste dans une connaissance ultérieure de la vérité qui dépasse sa faculté naturelle, c'est-à-dire qu'il est destiné à contempler la vérité première en elle-même (ch. 37 et 63). Or, les créatures inférieures ne sont pas dans la même condition, pour pouvoir parvenir à une fin qui est au-dessus de leur faculté naturelle. Il faut donc qu'en raison de cette fin, les hommes et les autres créatures inférieures soient diversement régis; car tout ce qui existe pour une fin doit lui être proportionné. Donc, si l'homme est destiné à une fin supérieure à sa faculté naturelle, un secours surnaturel et divin lui est nécessaire pour tendre à cette fin.

2° Un être d'une nature inférieure ne peut arriver à un état qui est propre à une nature supérieure, que par la puissance de cette nature supérieure : par exemple, la lune, qui n'est pas lumineuse par elle-même, le devient par la puissance et l'action du soleil; et l'eau, qui n'est pas chaude par elle-même, le devient par la puissance et l'action du feu. Or, la vision de la vérité première surpasse tellement par elle-même la faculté de la nature humaine, qu'elle appartient en

rationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, in quantum homini datus est intellectus et ratio, per quæ veritatem et discernere et investigare possit. Datæ sunt etiam ei vires sensitivæ, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur. Datus est etiam ei loquelæ usus, per cujus officium veritatem quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos juvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitæ, quum sit homo animal naturaliter sociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra (c. 37 et 63) ostensum est. Has autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas; ea enim quæ sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

2° Adhuc, Res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest perduci nisi virtute illius superioris naturæ; sicut luna, quæ ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quæ per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultа-

Digitized by Google

propre à Dieu seul, comme nous l'avons démontré (ch. 52). Donc l'homme a besoin d'un secours divin pour arriver à cette fin.

3° Tous les êtres arrivent à leur fin dernière par leur opération. Or, l'opération tire sa vertu du principe qui opère; ce qui fait qu'un être est engendré dans une espèce déterminée par l'action du sperme, action dont la vertu préexiste dans le sperme. Donc l'homme est incapable d'arriver, par son opération, à sa fin dernière, qui surpasse la faculté de ses puissances naturelles, si une vertu divine ne donne pas à son opération l'efficacité nécessaire pour atteindre à cette fin.

4° Aucun instrument n'est capable de conduire une chose à sa dernière perfection par la vertu de sa forme propre, mais seulement par la vertu de l'agent principal, quoique, par sa vertu propre, il puisse disposer en quelque manière la chose à recevoir sa perfection dernière: ainsi, à raison de sa forme propre, la scie coupe le bois, mais l'art, qui emploie cet instrument, détermine la forme de l'escabeau; de même, la chaleur du feu est le principe de la dissolution et de la consomption dans le corps de l'animal, mais l'âme végétative, qui use de la chaleur du feu comme d'un instrument, produit la chair, détermine l'accroissement et fait les autres opérations analogues. Or, toutes les intelligences et toutes les volontés sont subordonnées à Dieu, qui est la première intelligence et la première volonté, comme les instruments sont subordonnés au principal agent. Donc leurs opérations ne peuvent être efficaces, pour arriver à leur perfection dernière, qui est la possession de la béatitude finale, que par la puissance divine. Donc la nature raisonnable a besoin d'un secours divin pour atteindre à sa fin dernière.

tem humanæ naturæ, quod est proprium solius Dei, ut supra (c. 52) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

3° Item, Unaquæque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine præexsistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem prædictum.

4° Amplius, Nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a serra enim, secundum rationem propriæ formæ, est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quæ utitur instrumento; similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quæ utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimæ perfectionis, quæ est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem

Digitized by Google

5° Beaucoup de choses empêchent l'homme d'arriver à sa fin. C'est d'abord la faiblesse de sa raison, qui le fait tomber facilement dans l'erreur, et l'erreur le fait sortir de la voie droite qui conduit à sa fin. Ce sont ensuite les passions de la partie sensitive, et les affections qui le poussent vers les êtres sensibles et moins nobles que lui; et plus l'homme s'y attache, plus il est éloigné de sa fin dernière; car ces êtres sont inférieurs à l'homme, et sa fin lui est supérieure. Le plus souvent encore les infirmités corporelles l'empêchent de réaliser les actes des vertus, au moyen desquels on s'efforce d'arriver au bonheur. Donc il faut à l'homme un secours divin pour que ces obstacles ne l'éloignent pas complétement de sa fin dernière.

C'est pourquoi il est dit : *Personne ne peut venir à moi, si mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire* (Joann., VI, 44); *De même qu'une branche de vigne ne saurait porter du fruit d'elle-même, si elle ne demeure pas sur le cep, ainsi vous ne le pouvez pas non plus, si vous ne demeurez pas en moi* (Ibid., XV, 4).

Ceci détruit l'erreur des Pélagiens, qui ont enseigné qu'avec son libre arbitre seul, l'homme peut mériter la gloire de Dieu.

CHAPITRE CXLVIII.

Le secours de la grâce de Dieu ne force point l'homme à pratiquer la vertu.

On pourrait croire que ce secours divin soumet l'homme à une sorte de coaction pour lui faire pratiquer le bien, parce qu'il est dit :

divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

5° Præterea, Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quæ de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivæ, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhæret, longius ab ultimo fine distat; hæc enim infra hominem sunt, finis autem superior eo exsistit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum* (*Joann.*, VI, 44); et : *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis* (*Joann.*, XV, 4).

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

CAPUT CXLVIII.

Quod per auxilium divinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem.

Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum

Digitized by Google

Personne ne vient à moi, si mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire (Joann., VI, 44); *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont les enfants de Dieu* (Rom., VIII, 14), et encore : *La charité de Jésus-Christ nous presse* (II. Cor., V, 14); car ces expressions : *être attiré, être conduit, être pressé*, semblent impliquer la coaction. Mais on démontre avec évidence qu'il n'en est pas ainsi. Car :

1° Nous avons prouvé que la divine Providence régit tous les êtres suivant leurs natures (ch. 147). Or, c'est une propriété de l'homme et de toute créature raisonnable d'agir volontairement et d'avoir le domaine de ses actes (liv. II, ch. 47 et 48); et la coaction est contraire à cette propriété. Donc Dieu, en accordant son secours à l'homme, ne le force pas à faire le bien.

2° En disant que Dieu aide l'homme à faire le bien, nous entendons qu'il fait en nous nos œuvres, comme la cause première réalise les opérations des causes secondes, et comme l'agent principal fait l'action de l'instrument; ce qui fait dire au prophète : *Seigneur, vous avez opéré en nous toutes nos œuvres* (Is., XXVI, 12). Or, la cause première détermine les opérations de la cause seconde suivant sa nature. Donc Dieu fait aussi en nous nos œuvres suivant notre nature, qui est que nous agissions volontairement et sans coaction. Donc le secours divin ne force personne à faire le bien.

3° Par sa volonté, l'homme est mis en rapport avec sa fin; car la volonté a pour objet le bien et la fin. Or, Dieu nous accorde son secours, principalement pour nous faire atteindre à notre fin. Donc ce secours n'exclut pas en nous l'acte de la volonté, mais c'est lui principalement

est : *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (*Joann.*, VI, 44), et ex hoc quod dicitur : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom.*, VIII, 14), et : *Charitas Christi urget nos* (II. *Cor.*, V, 14); *trahi* enim et *agi* et *urgeri* coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur.

1° Divina enim Providentia rebus omnibus providet secundum modum earum, ut supra (c. 147) ostensum est. Est autem proprium homini et omni rationali creaturæ quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supradictis (l. II, c. 47 et 48) patet; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

2° Adhuc, Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti; unde dicitur : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* (*Isai.*, XXVI, 12). Causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

3° Amplius, Homo per voluntatem ordinatur in finem; objectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc præcipue impenditur ut consequamur finem. Ejus ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipue in nobis facit, unde et

Digitized by Google

qui le produit; aussi l'Apôtre nous dit : *C'est Dieu qui, suivant son bon plaisir, opère en vous la volition et son exécution* (Philipp., II, 13). Or, la coaction est incompatible avec l'acte de la volonté; car nous faisons par force une chose dont nous voulons le contraire. Donc Dieu ne nous contraint pas par son secours à faire le bien.

4° L'homme arrive à sa fin dernière au moyen des actes des vertus; car la félicité est la récompense de la vertu. Or, les actes forcés ne sont pas des actes de vertus, parce que la vertu consiste principalement dans l'élection, et l'élection ne peut avoir lieu sans le volontaire, auquel la violence est opposée. Donc Dieu ne force pas l'homme à faire le bien.

5° Les choses qui existent pour une fin doivent lui être proportionnées. Or, la fin dernière, qui est la béatitude, ne convient qu'aux êtres qui agissent volontairement et qui ont le domaine de leurs actes; aussi dit-on seulement par métaphore que les êtres inanimés et les brutes sont heureux, fortunés ou infortunés. Donc le secours que Dieu accorde à l'homme, pour le faire arriver au bonheur, n'impose aucune contrainte.

L'Ecriture nous dit à ce sujet : *Considérez que j'ai mis aujourd'hui en votre présence la vie et le bien, et, à l'opposé, la mort et le mal, afin que vous aimiez le Seigneur votre Dieu et que vous marchiez dans ses voies... Si votre cœur se détourne, et si vous ne voulez pas l'écouter..., je vous prédis aujourd'hui que vous périrez* (Deutér., XXX, 15-18); *La vie et la mort, le bien et le mal sont devant l'homme; on lui donnera ce qu'il aura choisi* (Eccli., XV, 18).

Apostolus dicit : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate* (*Philipp.*, II, 13). Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis; coacte enim agimus cujus contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

4° Item, Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis præmium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nam in virtute præcipuum est electio, quæ sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

5° Præterea, Ea quæ sunt ad finem debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus; unde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam non est coactivum.

Hinc est quod dicitur : *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et, e contrario, mortem et malum; ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus... Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris..., prædico tibi hodie quod pereas* (*Deuter.*, XXX, 15-18); et dicitur : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi* (*Eccli.*, XV, 18).

Digitized by Google

CHAPITRE CXLIX.

L'homme ne peut pas mériter le secours de Dieu.

Ce qui précède prouve évidemment que l'homme ne saurait mériter le secours de Dieu. En effet :

1° Un être, quel qu'il soit, est comme une matière relativement à l'être supérieur. Or, la matière ne se porte pas d'elle-même à sa perfection, mais il faut qu'un moteur l'y conduise. Donc l'homme ne fait pas effort de lui-même pour obtenir le secours divin, qui est au-dessus de lui, mais c'est plutôt Dieu qui l'excite. Or, l'impulsion du moteur précède le mouvement du mobile, rationnellement et comme cause. Donc ce secours divin ne nous est pas accordé parce que nous nous élevons nous-mêmes jusqu'à lui par des bonnes œuvres, mais nous faisons plutôt des progrès au moyen des bonnes œuvres, parce que ce secours nous prévient.

2° L'agent instrumental ne dispose le sujet à recevoir sa perfection de l'agent principal que parce qu'il agit par la puissance de cet agent principal : ainsi, la chaleur du feu ne prépare la matière à revêtir la forme de la chair, de préférence à toute autre forme, qu'autant qu'elle agit par la puissance de l'âme. Or, notre âme est subordonnée à Dieu dans ses opérations, de même que l'agent instrumental est subordonné à l'agent principal. Donc elle ne peut se préparer à recevoir l'effet du secours divin qu'autant que la puissance divine la fait agir. Donc elle est prévenue par ce secours divin pour faire le bien, plutôt qu'elle ne le prévient comme le méritant ou se préparant à le recevoir.

CAPUT CXLIX.

Quod prædictum auxilium homo promereri non potest.

Ex prædictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest.

1° Quælibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis præcedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius nos ideo per bona opera proficimus quia divino auxilio prævenimur.

2° Adhuc, Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi in quantum agit in virtute animæ. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima præparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Prævenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium præveniat, quasi

Digitized by Google

3° Aucun agent particulier ne peut prévenir en tout l'action du premier agent universel, parce que toute action de l'agent particulier tire son origine de l'agent universel, de même que le mouvement du ciel prévient tous les mouvements qui se produisent dans le monde inférieur. Or, l'âme humaine est subordonnée à Dieu, comme un agent particulier à l'agent universel. Donc il ne peut se produire en elle aucun mouvement régulier qui ne soit pas prévenu par une action divine, selon ce que dit le Seigneur : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (Joann., xv, 5).

4° La récompense est proportionnée au mérite, puisqu'en l'accordant on fait ce que demande l'égalité de la justice. Or, l'effet du secours divin, qui excède le pouvoir de notre nature, n'est pas proportionné aux actes que l'homme produit en vertu de sa faculté naturelle. Donc l'homme ne saurait mériter le secours divin par ces actes.

5° La connaissance précède le mouvement de la volonté. Or, c'est Dieu qui fait connaître à l'homme sa fin surnaturelle, puisqu'il ne peut y atteindre par sa raison naturelle, parce que cette fin est au-dessus de la capacité de sa nature. Il est donc nécessaire qu'un secours divin prévienne les mouvements de notre volonté vers sa fin dernière.

Aussi il est écrit : *Il nous a sauvés, non pas d'après les œuvres de justice que nous avons faites, mais par sa miséricorde* (Tit., iii, 5); *Cela ne dépend ni de celui qui veut,* c'est-à-dire de vouloir, *ni de celui qui court,* c'est-à-dire de courir, *mais de Dieu qui fait miséricorde* (Rom., ix, 16). La raison en est que, pour vouloir et faire le bien, l'homme a besoin d'être prévenu d'un secours divin, de même que nous avons coutume d'attribuer un effet, non pas à l'agent immédiat, mais au premier mo-

merendo illud vel se præparando ad illud.

3° Amplius, Nullum agens particulare potest universaliter prævenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente; sicut, in istis inferioribus, omnis motus prævenitur a motu cœlesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præveniat actio divina; unde et Dominus dicit : *Sine me nihil potestis facere* (*Joann.*, xv, 5).

4° Item, Merces proportionatur merito, quum in retributione mercedis æqualitas justitiæ observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturæ excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo prædictum auxilium mereri.

5° Præterea, Cognitio præcedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo, quum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis nostræ in ultimum finem auxilium divinum præveniat.

Hinc est quod dicitur : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit* (*Tit.*, iii, 5); et : *Non volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis est Dei* (*Rom.*, ix, 16), quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo di-

Digitized by Google

teur; car on attribue au général la victoire obtenue par l'effort des soldats. Ces paroles n'annulent donc pas le libre arbitre de la volonté, ainsi que quelques-uns l'ont compris à tort, comme si l'homme n'avait pas le domaine de ses actes intérieurs et extérieurs, mais elles nous montrent qu'il est soumis à Dieu. Il est dit encore : *Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis* (Thren., v, 21); ce qui prouve que notre conversion à Dieu est prévenue par un secours de Dieu qui nous convertit. — Nous lisons cependant ces autres paroles, qui sont mises dans la bouche de Dieu : *Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous* (Zach., I, 3). Ce passage ne contredit pas ce que nous avons dit, que l'opération de Dieu précède notre conversion, mais il signifie que Dieu favorise subséquemment cette conversion qui nous ramène vers lui, en la fortifiant pour la rendre efficace et en l'affermissant pour la faire arriver jusqu'à la fin où elle doit atteindre.

Cette démonstration renverse l'erreur des Pélagiens, qui disaient que ce secours nous est donné à cause de nos mérites, et que le commencement de notre justification vient de nous et que Dieu l'achève.

CHAPITRE CL.

Ce secours divin s'appelle une grâce. Qu'est-ce que la grâce qui rend agréable ?

Comme on dit qu'une chose est donnée gratuitement quand on la donne à quelqu'un sans qu'il l'ait auparavant méritée, dès lors que le

vino prævenïatur auxilio, sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quæ labore militum perpetratur. Non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et dicitur : *Converte nos Domine ad te, et convertemur* (*Thren.*, v, 21); per quod patet quod conversio nostra ad Deum prævenitur auxilio Dei nos convertentis. — Legitur tamen ex persona Dei dictum : *Convertimini ad me, et convertar ad vos* (*Zachar.*, I, 3); non quin Dei operatio nostram conversionem præveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostræ initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPUT CL.

Quod prædictum auxilium gratia nominetur, et quid sit gratia gratum faciens.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis præcedentibus gratis ei dicitur dari, quum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præveniat.

Digitized by Google

secours divin accordé à l'homme précède tout mérite de sa part (ch. 149), il s'ensuit que ce secours lui est dispensé gratuitement, et, par conséquent, qu'on l'appelle convenablement une grâce. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Si* [le salut] *est une grâce, il ne vient pas des œuvres; autrement la grâce ne serait plus une grâce* (Rom., XI, 6).

Il est encore une autre raison pour laquelle on a donné le nom de grâce à ce secours de Dieu. Une personne nous semble être agréable à une autre, parce qu'elle en est aimée; aussi disons-nous que celui qui est aimé d'un autre a ses bonnes grâces. Or, il est de l'essence de l'amour que la personne qui aime veuille et fasse le bien de la personne aimée; et Dieu veut et fait le bien de toutes ses créatures; car leur être lui-même et toutes leurs perfections procèdent de Dieu, qui les réalise par sa volonté et son opération (liv. I, ch. 29 et 30, et liv. II, ch. 15); ce qui fait dire au Sage : *Vous aimez tous les êtres, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait* (Sag., XI, 25). Or, nous voyons que Dieu a un amour spécial pour les êtres auxquels il accorde son secours, afin de les faire parvenir à la possession d'un bien supérieur à l'ordre de leur nature, c'est-à-dire à la jouissance parfaite, non de quelque bien créé, mais de lui-même. Le nom de grâce convient donc à ce secours, non-seulement parce qu'il est donné gratuitement, comme nous l'avons vu (ch. 149), mais encore parce que, par une prérogative spéciale, il rend l'homme agréable à Dieu. De là cette parole de l'Apôtre : *Il nous a prédestinés à l'adoption des enfants..., suivant le dessein de sa volonté, pour faire louer et glorifier sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables en son Fils bien-aimé* (Ephés., I, 5).

at ostensum est (c. 149), consequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur, et ex hoc convenienter gratiæ nomen acceperit; unde et Apostolus dicit : *Si gratia, jam non ex operibus; alioquin, gratia jam non est gratia* (*Rom.*, XI, 6).

Est autem et alia ratio propter quam prædictum Dei auxilium gratiæ nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus; unde et qui ab aliquo diligitur dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit et operetur; et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam; ipsum enim esse creaturæ et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante, ut supra (l. I, c. 29 et 30, et l. II, c. 15) ostensum est; unde dicitur : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* (*Sap.*, XI, 25). Sed specialis ratio divinæ dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturæ eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem, non alicujus boni creati, sed suipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum quia gratis datur, ut ostensum est (c. 149), sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quadam prærogativa, redditur Deo gratus; unde et Apostolus dicit : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo* (*Ephes.*, I, 5).

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius.

1° Quod enim in aliquem finem dirigitur

Dans l'homme ainsi rendu agréable, cette grâce doit être quelque chose, et comme sa forme et sa perfection. En effet :

1° Un être qui est dirigé vers une fin doit être avec elle dans un rapport continuel; car le moteur opère sans cesse un changement, jusqu'à ce que le mouvement ait conduit le mobile à sa fin. Donc puisque c'est le secours de la grâce divine qui dirige l'homme vers sa fin dernière (ch. 147), il faut qu'il en jouisse jusqu'à ce qu'il soit parvenu à cette fin. Or, il n'en serait pas ainsi, si la participation à ce secours était seulement pour l'homme une sorte de mouvement ou de passion, et non comme une forme qui demeure et se repose en quelque manière en lui; car ce mouvement et cette passion ne seraient dans l'homme que quand il se tournerait actuellement vers sa fin; ce qu'il ne fait pas continuellement, comme on le voit clairement, surtout durant son sommeil. Donc la grâce qui rend agréable est, en quelque sorte, une forme et une perfection qui demeure dans l'homme, même quand il n'agit pas.

2° L'amour de Dieu est la cause du bien qui est en nous, de même que l'amour de l'homme est provoqué et produit par un bien quelconque inhérent à l'objet aimé. Or, l'homme est excité à aimer spécialement quelqu'un à cause d'un bien spécial qui est dans celui qu'il aime. Donc, dès lors que Dieu a pour l'homme un amour spécial, il faut admettre, par conséquent, que Dieu a mis dans l'homme un bien spécial. Donc, puisque, d'après le principe posé plus haut, la grâce qui rend agréable désigne un amour spécial de Dieu pour l'homme, elle indique nécessairement qu'il y a dans l'homme une bonté et une perfection spéciales.

3° Tous les êtres sont coordonnés, à raison de leurs formes, avec la

oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum, nam movens continue mutat, quousque mobile per motum finem sortiatur. Quum igitur auxilio divinæ gratiæ homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 147), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si prædictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem; quod non continue ab homine agitur, ut præcipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

2° Adhuc, Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto præexsistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Quum igitur, secundum prædicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Digitized by Google

fin qui leur convient; car les fins varient avec les espèces. Or, la fin vers laquelle l'homme est dirigé par le secours de la grâce de Dieu est au-dessus de la nature humaine. Donc il faut qu'une forme et une perfection surnaturelles soient surajoutées à l'homme, pour le mettre dans le rapport convenable avec cette fin.

4° L'homme doit parvenir à sa fin dernière par ses opérations propres. Or, chaque être opère selon sa forme propre. Donc, pour que ses opérations propres conduisent l'homme à sa fin dernière, il faut qu'il lui soit surajouté une forme qui rende ses opérations assez efficaces pour mériter la fin dernière.

5° Il a été démontré que la divine Providence régit tous les êtres suivant la condition de leurs natures (ch. 147). Or, l'homme se trouve dans cette condition, qui lui est particulière, que pour faire parfaitement ses opérations, il a besoin d'avoir en lui, outre ses puissances naturelles, certaines perfections et certaines habitudes, au moyen desquelles il fasse le bien, et de la manière convenable, en quelque sorte naturellement, facilement et avec plaisir. Donc le secours de la grâce, que l'homme reçoit de Dieu pour arriver à sa fin dernière, est le signe d'une forme et d'une perfection qui est en lui.

Pour cette raison, la grâce de Dieu est représentée dans l'Écriture comme une lumière; car l'Apôtre dit : *Autrefois vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière, dans le Seigneur* (Ephés., v, 8). La lumière étant le principe de la vision, son nom convient bien à la perfection qui fait avancer l'homme vers sa fin dernière, qui consiste dans la vision de Dieu.

3° Amplius, Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suæ formæ; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinæ gratiæ est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem prædictum.

4° Item, Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

5° Præterea, Divina Providentia omnibus providet secundum modum suæ naturæ, ut ex supradictis (c. 147) patet. Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiæ, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quædam designatur; dicit enim Apostolus : *Eratis aliquando tenebræ; nunc autem lux in Domino* (*Ephes.*, v, 8). Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quæ in Dei visione

Digitized by Google

Ceci exclut l'opinion de quelques-uns qui disent que la grâce de Dieu ne met rien dans l'homme, de même que la bienveillance du roi ne met rien dans celui qui la possède, mais seulement dans le roi qui l'aime. Ils ont été visiblement trompés parce qu'ils n'ont pas tenu compte de la différence qui existe entre l'amour divin et l'amour humain; car l'amour de Dieu est la cause productrice du bien qu'il aime dans un être, mais il n'en est pas toujours ainsi de l'amour humain.

CHAPITRE CLI.

La grâce qui rend agréable produit en nous l'amour de Dieu.

Il est évident, par ce qui précède, que l'homme arrive à aimer Dieu par le secours de la grâce divine qui rend agréable. En effet:

1° La grâce qui rend agréable est dans l'homme un effet de l'amour divin. Or, il semble que l'effet propre de l'amour divin dans l'homme doit être de lui faire aimer Dieu; car on cherche surtout à être aimé par la personne que l'on aime, puisque celui qui aime s'efforce principalement de déterminer la personne aimée à l'aimer lui-même; et, s'il n'atteint pas ce but, son amour est nécessairement détruit. Donc le résultat de la grâce qui rend agréable est de faire aimer Dieu par l'homme.

2° Les êtres qui ont une fin commune doivent être unis entre eux de quelque manière, en tant qu'ils sont coordonnés pour cette fin;

consistit, dicitur lux, quæ est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit, sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fulsse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam; divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit, non semper autem humana.

CAPUT CLI.

Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei.

Ex præmissis autem manifestum fit quod, per auxilium gratiæ divinæ gratum facientis, hoc homo consequitur quod Deum diligat.

1° Gratia enim gratum faciens est in homine divinæ dilectionis effectus. Proprius autem divinæ dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat; hoc enim est principium in intentione diligentis ut a dilecto redametur; ad hoc enim præcipue studium diligentis tendit ut ad sui amorem dilectum attrahat, et, nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quod Deum diligat.

2° Adhuc, Eorum quorum est unus finis oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicæ bonum; et milites in acie oportet uniri et concorditer

Digitized by Google

c'est pour cela que la concorde unit ensemble les hommes qui composent une société civile, afin qu'ils puissent arriver à ce qui fait le bien de l'État; de même, il faut que les soldats d'une armée soient unis et agissent avec accord, s'ils veulent remporter la victoire, qui est leur fin commune. Or, la fin dernière, à laquelle le secours de la grâce divine conduit l'homme, est la vision de Dieu dans son essence; et cette vision appartient en propre à Dieu, en sorte que c'est lui qui communique à l'homme ce bien final (ch. 52). Donc l'homme ne peut parvenir à cette fin, s'il n'est uni à Dieu par la conformité de la volonté; ce qui est l'effet propre de l'amour; car le propre des amis est de vouloir et de ne pas vouloir les mêmes choses, et de partager leur joie et leur tristesse. Donc la grâce qui rend agréable fait aimer Dieu à l'homme, puisque c'est elle qui dirige l'homme vers la fin que Dieu lui communique.

3° Puisque la fin et le bien constituent l'objet propre du désir ou de l'affection, la grâce qui rend agréable dirigeant l'homme vers sa fin dernière, elle doit conférer à l'affection de l'homme sa perfection principale. Or, l'amour est la perfection principale de l'affection; et ce qui le prouve, c'est que tout mouvement de l'affection dérive de l'amour; car personne ne désire, n'espère ou ne se réjouit qu'à cause du bien aimé; également, on ne fuit ou on ne redoute une chose, on ne s'attriste ou on ne s'irrite qu'à cause de ce qui s'oppose au bien aimé. Donc l'effet principal de la grâce qui rend agréable est de faire aimer Dieu à l'homme.

4° La forme qui met un être en rapport avec une fin, assimile, en quelque manière, cet être à cette fin : ainsi, un corps tire de la forme à laquelle est attachée la pesanteur une sorte de ressemblance et de

agere, ad hoc quod victoriam, quæ est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinæ gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ propria est ipsius Dei; et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo (c. 52). Non potest igitur homo ad hunc finem perduci, nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis; nam amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector, quum per eam homo dirigatur in finem si communicatum a Deo.

3° Amplius, Quum finis et bonum sit proprium objectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quæ hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio; cujus signum est quod omnis motus affectus ab amore derivatur; nullus enim desiderat aut, sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis est ut homo Deum diligat.

4° Item, Forma per quam res ordinatur in aliquem finem assimilat quodammodo

Digitized by Google

conformité avec le lieu vers lequel il est mû naturellement. Or, nous avons prouvé que la grâce qui rend agréable est dans l'homme comme une forme qui le dispose à sa fin dernière, qui est Dieu (ch. 150). Donc cette grâce fait ressembler l'homme à Dieu. Or, la ressemblance produit l'amour; car tout être aime son semblable. Donc la grâce fait aimer Dieu à l'homme.

5° Pour que l'opération soit parfaite, il faut que l'agent opère facilement et sans interruption. Or, c'est ce que fait principalement l'amour, à cause duquel on considère comme aisées les choses difficiles et fâcheuses. Donc, puisque les opérations de l'homme doivent recevoir leur perfection de la grâce qui rend agréable (ch. 150), il est nécessaire que cette même grâce mette l'amour de Dieu en nous.

Aussi l'Apôtre nous dit : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné* (Rom., v, 5). Le Seigneur promet aussi à ceux qui l'aiment de leur accorder en retour sa vision, en disant : *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai moi-même à lui* (Joann., xiv, 21). Ce qui prouve que la grâce, qui dirige l'homme vers la fin de la vision divine, produit l'amour de Dieu en nous.

CHAPITRE CLII.

La grâce de Dieu produit la foi en nous.

Dès lors que la grâce de Dieu produit en nous la charité, la foi y est nécessairement produite aussi par la grâce. En effet :

rem illam fini; sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem (c. 150) quod gratia gratum faciens est quædam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa; omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

5° Præterea, Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem præcipue facit amor, propter quem etiam difficilia et gravia levia videntur. Quum igitur ex gratia gratum faciente oportent hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis (c. 150) patet, necessarium est quod per eamdem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

Hinc est quod dicit Apostolus : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom., v, 5). Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens : *Qui diligit me diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* (Joann., xiv, 21). Unde patet quod gratia, quæ ad finem divinæ visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

CAPUT CLII.

Quod divina gratia causat in nobis fidem.

Ex hoc autem quod divina gratia carita-

Digitized by Google

1° Le mouvement par lequel la grâce nous dirige vers notre fin dernière est volontaire et non forcé, comme nous l'avons vu (ch. 148). Or, il ne peut y avoir de mouvement volontaire vers un objet, s'il n'est pas connu. Donc la grâce doit produire en nous la connaissance de notre fin dernière, pour que nous soyons dirigés volontairement vers cette fin. Or, nous avons prouvé que, dans notre condition actuelle, cette connaissance ne saurait consister dans la claire vision (ch. 47 et 48). Donc cette connaissance doit nous venir par la foi.

2° Du mode de nature propre à chaque être doué de connaissance dérive la manière dont il connaît; aussi, l'Ange, l'homme et la brute ont chacun leur manière de connaître, parce que leurs natures diffèrent (liv. II, ch. 96). Or, nous avons démontré qu'une perfection qui est au-dessus de sa nature, c'est-à-dire la grâce, est ajoutée à l'homme, pour qu'il puisse atteindre à sa fin dernière (ch. 147). Il faut donc aussi qu'à la connaissance naturelle de l'homme s'ajoute une connaissance supérieure, qui excède la portée de sa raison naturelle; et cette connaissance est celle de la foi, qui a pour objet les choses que l'on ne découvre pas par la raison naturelle.

3° Toutes les fois qu'un agent meut un être vers une chose qui lui est propre à lui-même, dans le principe le mobile subit nécessairement d'une manière imparfaite les impressions de l'agent, comme lui étant étrangères et ne lui appartenant pas en propre, jusqu'à ce qu'elles lui deviennent propres quand le mouvement est à son terme. Par exemple, le feu échauffe d'abord le bois, et cette chaleur n'est pas propre au bois, mais en dehors de sa nature; à la fin, cependant,

tem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

1° Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur est voluntarius, non violentus, ut supra (c. 148) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis præstituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Hæc autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (c. 47 et 48) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

2° Amplius, In quolibet cognoscente, modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ; unde alius modus cognitionis est Angeli, hominis et bruti animalis, secundum quod eorum naturæ diversæ sunt, ut ex præmissis (l. II, c. 96) patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (c. 147). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ rationem naturalem excedat; et hæc est cognitio fidei, quæ est de his quæ non videntur per rationem naturalem.

3° Item, Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus; sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed præter naturam ipsius; in fine autem, quando

Digitized by Google

quand le bois est igné, la chaleur lui devient propre et naturelle. De même, le disciple est forcé d'accepter, dans le commencement, les conceptions de son maître, non comme les comprenant par lui-même, mais en croyant, parce qu'elles sont au-dessus de sa portée; et, à la fin, lorsqu'il sera instruit, il pourra les comprendre. Or, il est certain que le secours de la grâce de Dieu nous dirige vers notre fin dernière (ch. 147); et cette fin dernière consiste dans la claire vision de la vérité première considérée en elle-même (ch. 37 et 63). Avant d'arriver à cette fin, l'intelligence de l'homme doit donc être soumise à Dieu par la croyance, sous l'action de la grâce divine.

4° Nous avons indiqué, au commencement de cet ouvrage, les raisons d'utilité pour lesquelles la vérité divine devait nécessairement être proposée à la croyance des hommes (liv. I, c. 5). On peut en conclure aussi que la grâce de Dieu devait nécessairement produire en nous la foi.

L'Apôtre dit à ce sujet : *Vous avez été sauvés par la grâce, au moyen de la foi, et cela ne vient pas de vous; car c'est un don de Dieu* (Ephés., II, 8).

Ceci détruit l'erreur des Pélagiens, qui disaient que le commencement de la foi ne vient pas de Dieu, mais de nous.

CHAPITRE CLIII.

La grâce de Dieu produit en nous l'espérance du bonheur futur.

Les mêmes arguments peuvent servir à prouver que la grâce doit produire en nous l'espérance du bonheur futur. En effet :

jam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis; et similiter, quum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem exsistentes; in fine autem, quando jam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis (c. 147) patet, auxilio divinæ gratiæ dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primæ veritatis in seipsa, ut supra (c. 37 et 63) ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

4° Præterea, In principio hujus operis (l. I, c. 5), positæ sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinæ gratiæ effectum in nobis.

Hinc est quod Apostolus dicit : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est* (*Ephes.*, II, 8).

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis.

CAPUT CLIII.

Quod divina gratia causat in nobis spem beatitudinis.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod

Digitized by Google

1° Chez l'homme, l'amour des autres provient de l'amour de soi, en tant qu'il est disposé pour son ami comme pour lui-même. Or, on s'aime parce qu'on se veut du bien, de même qu'on aime les autres parce qu'on leur veut du bien. Donc, dès lors que l'homme est sensible à son bien propre, il doit être amené à s'intéresser au bien d'autrui. Donc, par là même qu'il espère du bien d'un autre, l'homme est conduit à aimer pour lui-même celui dont il espère du bien, lorsqu'en l'aimant il veut son bien, lors même qu'il ne lui en revient rien à lui-même. Donc, puisque la grâce qui rend agréable produit dans l'homme l'amour de Dieu pour lui-même, il en résulte que l'homme reçoit aussi par la grâce l'espérance de posséder Dieu. Quoique l'amitié, qui fait aimer un autre pour lui-même, n'ait pas en vue son intérêt particulier, il en découle cependant une foule d'avantages, parce que chacun des amis soulage son ami comme lui-même; ce qui fait nécessairement que, quand une personne en aime une autre et connaît qu'elle en est aimée, elle en espère quelque chose. Or, la grâce fait que l'homme aime Dieu, par l'affection de la charité, de telle manière que la foi lui apprend aussi que Dieu l'a aimé tout d'abord, selon ce qui est écrit : *La charité consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier* (I. Joann., IV, 10). La grâce a donc pour effet de faire espérer l'homme en Dieu. Et cela prouve que, de même que l'espérance prépare l'homme au véritable amour de Dieu, la charité, à son tour, affermit l'homme dans son espérance.

2° Quiconque aime quelque chose, désire par là même s'unir à l'objet

oportet in nobis per gratiam spem futuræ beatitudinis causari.

1° Dilectio enim quæ est ad alios provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Quum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibiipsi; unde oportet quod, quum aliquis alium diligit et cognoscit se ab eo diligi, de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo prædiligatur, secundum illud quod habetur : *In hoc est charitas : non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos* (I. Joann., IV, 10). Consequitur igitur ex dono gratiæ quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod, sicut spes est præparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et, e converso, ex charitate homo in spe confirmatur.

2° Amplius, In omni diligente causatur

Digitized by Google

aimé, autant qu'il est possible; et c'est pour cela qu'on éprouve une très grande satisfaction à vivre dans la société de ses amis. Si donc la grâce met l'amour de Dieu dans l'homme, elle doit lui inspirer le désir de s'unir à Dieu, selon qu'il est possible. Or, la foi, qui est un effet de la grâce, nous apprend que l'union de l'homme avec Dieu est possible quant à la parfaite jouissance de Dieu, qui constitue la béatitude. Donc le désir de cette jouissance est pour l'homme une conséquence de l'amour de Dieu. Or, le désir d'une chose est un tourment pour l'âme de celui qui en est possédé, s'il n'a pas l'espérance de l'obtenir. Il était donc convenable que, produisant dans l'homme l'amour de Dieu et la foi, la grâce y produisît aussi l'espérance du bonheur futur.

3° S'il se rencontre quelque difficulté dans les choses qui sont disposées en vue d'une fin que l'on désire, on trouve une consolation dan l'espérance d'arriver à cette fin : ainsi, on supporte aisément l'amertume d'un remède, parce qu'on espère recouvrer la santé. Or, nous rencontrons beaucoup de difficultés à surmonter dans la route où nous sommes entrés, pour arriver à la béatitude, qui est le terme de tous les désirs; car la vertu, qui conduit au bonheur, a pour objet des choses difficiles. Donc, pour que l'homme pût tendre au bonheur plus facilement et avec plus d'ardeur, il fallait nécessairement lui donner l'espérance de l'obtenir.

4° Personne ne se porte vers une fin à laquelle il ne croit pas qu'il soit possible d'arriver. Donc, pour que quelqu'un se dirige vers une fin quelconque, il faut que cette fin l'impressionne comme une chose qu'il peut obtenir; et telle est l'impression de l'espérance. Donc, puisque la grâce dirige l'homme vers sa fin dernière, qui est la béatitude,

desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Hujus igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicujus molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus, in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, etiam causetur spes futuræ beatitudinis adipiscendæ.

3° Item, In his quæ ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo; sicut amaritudinem medicinæ aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quæ est finis omnium desideriorum, multa difficilia imminent sustinenda; nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

4° Præterea, Nullus movetur ad finem ad

Digitized by Google

il était nécessaire qu'elle imprimât dans l'affection de l'homme l'espérance de posséder le bonheur.

C'est pourquoi il est dit : *Il nous a régénérés pour nous donner l'espérance de la vie..., pour l'héritage... qui ne se flétrit point, et qui vous est réservé dans les cieux* (I. Petr., I, 3 et 4); *Nous sommes sauvés en espérance* (Rom., VIII, 24).

CHAPITRE CLIV.

Des dons de la grâce gratuitement donnée; des prédictions des démons.

Dès lors que l'homme ne saurait avoir la connaissance des choses qu'il ne voit pas par lui-même, s'il ne la reçoit de quelqu'un qui les voit, et que la foi a pour objet des choses que nous ne voyons pas, la connaissance des choses qui font l'objet de la foi doit découler de l'être qui les voit par lui-même. Or, cet être est Dieu, qui se comprend parfaitement lui-même et voit naturellement son essence; car pour nous, nous voyons Dieu par la foi. Il faut donc que tout ce que nous tenons par la foi découle de Dieu en nous. Or, puisque tout ce qui vient de Dieu se fait par ordre, ainsi qu'il a été prouvé (ch. 77 et suiv.), un certain ordre a dû être observé dans la manifestation des choses qui appartiennent à la foi, en sorte que quelques êtres en reçussent la connaissance immédiatement de Dieu, d'autres par eux, et ainsi de suite jusqu'à ceux du dernier degré. Parmi les êtres qui sont coordonnés entre eux, celui-là est nécessairement le plus puissant qui se rapproche davantage du premier principe. Nous en avons une preuve dans l'ordre suivi pour la manifestation des choses divines; car, comme nous l'avons vu (ch. 80), Dieu révèle premièrement aux bienheureux Anges, par une

quem æstimat esse impossibile pervenire. Ad hoc ergo quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi; et hic est affectus spei. Quum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur : *Regeneravit nos in spem vivam..., in hereditatem... immarcessibilem, conservatam in cœlis* (I. Petr., I, 3 et 4); et dicitur : *Spe salvi facti sumus* (*Rom.*, VIII, 24).

CAPUT CLIV.

De donis gratiæ gratis datæ; de divinationibus dæmonum.

Quia vero ea quæ homo per se non videt cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt, fides autem est de his quæ non videmus, oportet cognitionem eorum de quibus est fides ab eo derivari qui ea per se videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit et naturaliter suam essentiam videt; de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quæ per fidem tenemus a Deo in nos pervenire. Quum autem quæ a Deo sunt ordine quodam agan-

Digitized by Google

claire vision, les choses invisibles, dont la vision constitue la béatitude; ces choses sont ensuite découvertes à quelques hommes par le ministère des Anges, non pas qu'ils en aient la claire vision, mais une certitude qui découle de la révélation divine. Cette révélation se fait au moyen d'une lumière intérieure et intelligible, qui élève l'âme, pour lui faire saisir les objets auxquels elle ne pourrait atteindre avec la seule lumière naturelle de son intelligence; car, de même que la lumière naturelle de son intelligence la rend certaine des choses qu'elle connaît par cette lumière, comme sont les premiers principes, ainsi elle a la certitude des choses que la lumière surnaturelle lui fait connaître. Cette certitude est indispensable pour que l'on puisse proposer aux autres les vérités que la révélation divine a fait saisir; car nous n'affirmons pas avec assurance les choses dont nous ne sommes pas certains. A cette lumière, qui éclaire intérieurement l'esprit, s'adjoignent quelquefois, dans la révélation divine, certains secours extérieurs ou intérieurs qui aident à connaître : par exemple, c'est une parole qui frappe le sens extérieur et qui se forme par une puissance divine, ou bien que Dieu fait entendre intérieurement par l'imagination; on aperçoit même des êtres corporels auxquels Dieu donne une forme extérieure, ou dont l'imagination produit la ressemblance à l'intérieur, et qui font connaître à l'homme les choses divines au moyen de la lumière qui a pénétré intérieurement dans son âme. D'où il suit que ces secours ne suffisent pas, sans la lumière intérieure, pour arriver à la connaissance des choses divines, au lieu que la lumière intérieure

tur, ut supra (77 et seqq.) ostensum est, in manifestatione eorum quæ sunt fidei ordinem quemdam observari oportuit, scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos. In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur. Quod in hoc ordine manifestationis divinæ apparet : invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur Angelis beatis per apertam visionem, ut ex supradictis (c. 80) patet; deinde, Angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina. Quæquidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet. Hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quæ divina revelatione percipiuntur; non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum prædicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, utpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur, aut per imaginationem interius, Deo faciente, perceptus, sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta, ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit divinorum. Unde hujus-

Digitized by Google

suffit sans ces secours. La révélation de ce qu'il y a d'invisible en Dieu fait partie de la sagesse, qui est proprement la connaissance des choses divines; et c'est pour cela qu'il est écrit que la Sagesse de Dieu *se répand parmi les nations dans les âmes saintes...; car Dieu n'aime personne autre que celui qui habite avec la Sagesse* (Sap., VII, 27 et 28); et il est dit encore : Le Seigneur *le remplira de l'esprit de sagesse et d'intelligence* (Eccli., XV, 5).

Mais parce que *ce qui est invisible* en Dieu, *étant connu par le moyen des créatures, est devenu visible* (Rom., I, 20), Dieu ne révèle pas seulement à l'homme, par sa grâce, les choses divines, mais encore certaines choses touchant les créatures; ce qui paraît se rattacher à la science; aussi est-il écrit : *Il m'a donné lui-même la vraie science de ce qui existe, afin de me faire connaître la disposition du monde et les vertus des éléments* (Sap., VII, 17); et le Seigneur dit à Salomon : *La sagesse et la science vous ont été données* (II. Paralip. II, 12).

L'homme ne peut faire connaître convenablement aux autres que par le discours les choses qu'il connaît lui-même. Dès lors donc que ceux qui reçoivent les révélations de Dieu doivent, suivant l'ordre divinement institué, en instruire d'autres, il était nécessaire que la grâce de la parole leur fût aussi donnée, selon qu'il en était besoin, pour le profit de ceux qu'ils avaient à instruire. C'est pourquoi il est dit : *Le Seigneur m'a donné une langue savante, afin que je sache soutenir par la parole celui qui est fatigué* (Is., L, 4); et Jésus-Christ dit à ses disciples : *Je vous donnerai un langage et une sagesse à laquelle vos ennemis ne pourront opposer ni résistance ni contradiction* (Luc, XXI, 15). Aussi est-ce pour cette raison que quand un petit nombre d'hommes durent an-

modi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt, lumen autem interius sufficit sine istis. Hæc autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quæ proprie est cognitio divinorum; et ideo dicitur quod Sapientia Dei *per nationes in animas sanctas se transfert...; neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum Sapientia inhabitat* (Sap., VII, 27 et 28); et dicitur : *Adimplebit illum* Dominus *spiritu sapientiæ et intellectus* (*Eccli.*, XV, 5).

Sed, quia *invisibilia* Dei..., *per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (*Rom.*, I, 20), per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis; quod ad scientiam pertinere videtur : unde dicitur : *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum* (*Sap.*, VII, 17); et Dominus dixit ad Salomonem : *Sapientia et scientia data sunt tibi* (II. *Paralip.*, II, 12).

Ea vero quæ homo cognoscit in notitiam alterius producere convenienter non potest, nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, aliquos instruere debent, necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur : *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lassus est verbo* (Is., L, 4); et Dominus discipulis dicit : *Ego dabo vobis os et sapien-*

Digitized by Google

noncer à des nations différentes la vertu de la foi, quelques-uns apprirent divinement à parler diverses langues, ainsi qu'il est rapporté en ces termes : *Ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils commencèrent à parler des langues diverses, selon que le Saint-Esprit les faisait parler* (Act., II, 4).

Mais parce que les choses énoncées dans un discours ont besoin, pour être acceptées, d'une confirmation, si elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes, comme les vérités qui appartiennent à la foi ne sont point évidentes pour la raison humaine, il était nécessaire que les prédicateurs de la foi employassent quelque moyen capable d'établir la vérité de leurs prédications. Or, ils ne pouvaient l'établir à l'aide de principes rationnels et par voie de démonstration, puisque les vérités de foi sont au-dessus de la raison. Il fallut donc que les discours des prédicateurs de la foi fussent confirmés par des signes qui fissent voir clairement que leur doctrine venait de Dieu, lorsque ces hommes, en guérissant les infirmes et opérant d'autres miracles, faisaient des choses qu'il n'appartient qu'à Dieu de faire. C'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples en les envoyant prêcher l'Evangile : *Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons* (Matth., X, 8); et ailleurs nous lisons : *Ceux-ci étant partis, ils prêchèrent partout avec la coopération du Seigneur, qui confirmait leur discours par les miracles qui les accompagnaient* (Marc, XVI, 20).

Un autre mode de confirmation fut aussi employé, afin qu'en voyant les prédicateurs de la vérité parler selon la vérité des choses cachées qui peuvent ensuite être manifestées, on les crût lorsqu'ils présen-

tiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri (Luc, XXI, 15). Unde et propter hoc, etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diversis gentibus prædicari, instructi sunt quidam divinitus ut linguis variis loquerentur, sicut dicitur : *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis* (*Act. Apost.*, II, 4).

Sed, quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus, ea autem quæ sunt fidei sunt humanæ rationi immanifesta, necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, quum ea quæ sunt fidei rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari prædicantium sermonem, quibus manifeste ostenderetur hujusmodi sermonem processisse a Deo, dum prædicantes talia operarentur, sanando infirmos et alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus. Unde Dominus, discipulos ad prædicandum mittens, dixit : *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones ejicite* (Matth., X, 8); et dicitur : *Illi autem profecti, prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis* (Marc., XVI, 20).

Fuit autem et alius confirmationis modus, ut, dum prædicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quæ postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quæ homines experiri non possunt; unde necessarium fuit donum prophetiæ, per quod futura et ea quæ com-

Digitized by Google

taient comme véritables des choses dont les hommes ne peuvent faire l'expérience. Il fallait nécessairement pour cela le don de prophétie, qui permît à des hommes de connaître, par une révélation de Dieu, et de découvrir aux autres ce que les hommes ignorent communément, afin qu'en les trouvant véridiques pour ces choses, on les crût quand ils proposaient des articles de foi. Ce qui fait dire à saint Paul : *Si tous prophétisent, et qu'il entre un infidèle ou un ignorant, tous le convainquent, tous le jugent; les secrets de son cœur sont découverts, de sorte que, tombant la face contre terre, il adorera Dieu, confessant que Dieu est vraiment parmi vous* (I. Cor., XIV, 24 et 25).

Ce don de prophétie ne témoignerait pas suffisamment en faveur de la foi, s'il n'avait pas pour objet des choses que Dieu seul peut connaître, de même que les miracles sont des faits que Dieu seul peut opérer. Or, tels sont principalement, dans l'ordre inférieur, les secrets des cœurs, qu'il appartient exclusivement à Dieu de connaître (liv. I, ch. 68), et les futurs contingents, qui ne sont également connus que de lui, parce qu'il les voit en eux-mêmes, puisqu'ils lui sont présents, à raison de son éternité (liv. I, ch. 67). Il est cependant des futurs contingents que les hommes eux-mêmes peuvent connaître d'avance, non comme futurs, mais en tant qu'ils préexistent dans leurs causes; et ces causes étant connues, ou en elles-mêmes, ou au moyen de quelques-uns de leurs effets devenus visibles, et que l'on appelle des signes, l'homme peut avoir une connaissance anticipée de certains effets futurs : ainsi, le médecin connaît d'avance que la mort ou la guérison aura lieu, d'après l'état de la vertu naturelle [ou puissance vitale],

muniter homines latent, Deo revelante, possent homines cognoscere et aliis indicare; ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quæ sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit : *Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit* (I. Cor., XIV, 24 et 25).

Non autem per hoc prophetiæ donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quæ a solo Deo cognosci possunt; sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Hujusmodi autem præcipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quæ solus Deus cognoscere potest, ut supra (l. I, c. 68) ostensum est, et futura contingentia, quæ etiam soli divinæ cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, quum sint ei præsentia ratione suæ æternitatis, ut supra (l. I, c. 67) ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus præcognosci, non quidem in quantum futura sunt, sed in quantum in causis suis præexsistunt; quibus cognitis, vel secundum seipsas, vel per aliquos effectus earum manifestos, quæ signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi; sicut medicus præcognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina et hujusmodi signis. Hujusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est, partim quidem incerta; sunt enim quædam causæ præexsistentes ex quibus futuri

Digitized by Google

qu'il découvre en examinant le pouls, l'urine, et par d'autres signes analogues. Une telle connaissance des futurs est certaine en partie et en partie incertaine; car il est des causes préexistantes dont les effets futurs résultent nécessairement : par exemple, la composition d'éléments contraires, qui préexiste dans l'animal, a pour conséquence nécessaire la mort; au lieu que les effets futurs d'autres causes préexistantes n'en résultent pas nécessairement, mais seulement le plus souvent : ainsi, dans la plupart des cas, le sperme humain introduit dans la matrice produit un homme parfait; et cependant il arrive quelquefois que des monstres sont engendrés, à cause d'un obstacle qui gêne ensuite l'opération de la puissance naturelle. La connaissance anticipée des premiers effets est donc infailliblement certaine, mais elle n'est pas infailliblement certaine pour les effets du second ordre. Quant à la connaissance des futurs qui vient de la révélation divine, par la grâce prophétique, elle est absolument certaine, de même que la connaissance que Dieu en a; car nous avons vu que Dieu connaît d'avance les futurs, non-seulement comme étant renfermés dans leurs causes, mais infailliblement tels qu'ils sont en eux-mêmes (liv. I, ch. 67); aussi c'est par le même moyen que la connaissance prophétique des futurs est donnée à l'homme avec une certitude parfaite, sans que pour cela cette certitude répugne à la contingence des futurs, pas plus que la certitude de la science divine, comme nous l'avons prouvé (liv. I, ch. 67).

Quelquefois néanmoins, certains effets sont révélés aux prophètes, non en tant qu'ils existent en eux-mêmes, mais comme contenus dans leurs causes; et alors, si quelque obstacle empêche les causes de produire leurs effets, rien ne s'oppose à ce que les prédictions des pro-

effectus ex necessitate consequuntur; sicut, præexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors; quibusdam vero causis præexsistentibus, sequuntur futuri effectus, non ex necessitate, sed ut frequenter; sicut ex semine hominis in matricem projecto ut in pluribus sequitur homo perfectus, quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis. Primorum igitur effectuum prænognitio infallibiliter certa habetur, horum autem quæ posterius dicta sunt non est prænognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quæ de futuris habetur ex revelatione divina secundum gratiam prophetalem est omnino certa, sicut et divina prænognitio est certa; non enim Deus prænognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (l. I, c. 67) ostensum est; unde et cognitio prophetica per eumdem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta; nec tamen hæc certitudo repugnat contingentiæ futurorum, sicut nec certitudo scientiæ divinæ, ut supra (l. I, c. 67) ostensum est.

Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis; et tunc nihil prohibet, si causæ impediantur ne perveniant ad suos

Digitized by Google

phètes se trouvent modifiées. C'est ce qui est arrivé lorsqu'Isaïe fit cette prophétie à Ezéchias malade : *Réglez les affaires de votre maison, parce que vous mourrez et vous ne vivrez plus* (Is., XXXVIII, 1); et cependant Ezéchias guérit. De même, le prophète Jonas annonça qu'après quarante jours Ninive serait détruite (Jonas, III, 4), et elle ne le fut pas. Isaïe, en effet, prédit que la mort d'Ezéchias devait arriver, selon l'ordre de la disposition de son corps et des autres causes inférieures propres à produire cet effet, et Jonas annonça la ruine de Ninive, d'après ce qui était dû à cette ville selon ses mérites; et malgré cela, le contraire eut lieu dans les deux cas, en vertu de l'opération de Dieu qui délivra celle-ci et guérit celui-là. Ainsi donc, l'annonce prophétique des événements futurs est un argument suffisant en faveur de la foi, parce que, bien que les hommes connaissent par avance quelque chose de l'avenir, la connaissance anticipée qu'ils ont des futurs contingents n'est pas accompagnée de certitude, comme la connaissance prophétique; car, quoique, dans certains cas, une révélation découvre au prophète un effet qui doit se produire suivant l'ordre des causes, une autre révélation faite en même temps, ou postérieurement, lui apprend comment sera modifiée la réalisation de cet effet futur. Ainsi fut révélée à Isaïe la guérison d'Ezéchias, et à Jonas la délivrance des Ninivites.

De même que les mauvais esprits, cherchant à corrompre la vérité de la foi, abusent des opérations miraculeuses pour induire en erreur et affaiblir les preuves qui sont en faveur de la vraie foi, sans cependant faire de vrais miracles, mais des choses qui paraissent miraculeuses aux yeux des hommes, comme nous l'avons démontré (ch. 103),

effectus, quod etiam prophetæ prænuntiatio immutetur; sicut Isaias prophetavit Ezechiæ ægrotanti : *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives* (Is., XXXVIII, 1), qui tamen sanatus est; et Jonas propheta prænuntiavit quod post quadraginta dies Ninive subverteretur (Jon., III, 4), nec tamen est subversa; prænuntiavit enim Isaias mortem futuram Ezechiæ secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum, et Jonas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia, licet homines aliqua de futuris præcognoscant, non tamen de futuris contingentibus est præcognitio cum certitudine, sicut est præcognitio prophetiæ; etsi enim aliquando fiat prophetæ revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen vel postea fit eidem revelatio de eventu futuri effectus qualiter sit immutandus; sicut Isaiæ revelata fuit sanatio Ezechiæ et Jonæ liberatio Ninivitarum.

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum veræ fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosa apparent, ut supra (c. 103) ostensum est, ita etiam abutuntur prophetica prænuntiatione, non quidem

Digitized by Google

de même aussi ils abusent des prédictions prophétiques, et pourtant ils ne prophétisent pas véritablement, mais ils annoncent avant qu'il n'arrivent des faits qui doivent résulter d'un ordre de causes inconnue à l'homme, afin de faire croire qu'ils connaissent par avance ces choses en elles-mêmes. Quoique ces effets contingents proviennent de causes naturelles, ces esprits ont une intelligence tellement subtile, qu'ils peuvent les connaître beaucoup mieux que les hommes, parce qu'ils savent quand et de quelle manière un obstacle peut empêcher les effets de sortir des causes naturelles; et, par là même, lorsqu'ils annoncent l'avenir ils excitent plus d'étonnement et paraissent plus véridiques que les hommes, quelle que soit leur science. Or, les causes naturelles les plus élevées et les plus éloignées de notre connaissance sont les vertus des corps célestes, que ces esprits connaissent par la propriété de leur nature, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (liv. II, ch. 99). Donc, puisque la disposition de tous les corps inférieurs dépend des vertus et du mouvement des corps supérieurs, il est plus facile aux esprits malins qu'à un astronome de prédire les vents et les tempêtes, l'altération de l'atmosphère et les autres phénomènes analogues qui déterminent un changement accidentel dans les corps inférieurs, par suite du mouvement des corps supérieurs.

De plus, quoique les astres soient incapables d'influer directement sur la partie intellectuelle de l'âme (ch. 84), il est clair, cependant, qu'ils peuvent agir efficacement sur beaucoup de mouvements impétueux des passions et d'inclinations corporelles; car les sages seuls, et ils sont en petit nombre, savent prévenir ces révoltes des passions; ce qui fait que ces esprits peuvent prédire une foule de choses, même

vere prophetando, sed prænuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura præcognoscere in seipsis; et, licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, prædicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quam homines, quia cognoscunt quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint; et ideo in prænuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremæ et a cognitione nostra magis remotæ sunt vires cœlestium corporum, quas prædictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suæ naturæ ex superioribus (l. II, c. 99) patet. Quum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur, possunt prædicti spiritus, multo magis quam aliquis astrologus, prænuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris et alia hujusmodi quæ circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata.

Et, licet cœlestia corpora super partem intellectivam animæ directe non possint imprimere, ut supra (c. 84) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere cœlestia corpora manifestum est; solum enim sapientum, quorum est parvus numerus, est hujusmodi passionibus obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa prædicere possunt, licet quandoque et ipsi in prænuntiando

Digitized by Google

ouchant les actions des hommes, bien que quelquefois l'usage du libre arbitre mette leurs prédictions en défaut. En prédisant les choses qu'ils connaissent ainsi d'avance, ils n'éclairent pas l'esprit, comme cela a lieu dans la révélation divine; car leur intention n'est pas de rendre l'esprit humain plus apte à connaître la vérité, mais plutôt de l'en détourner. Ils font ces prédictions, tantôt en modifiant l'imagination, soit durant le sommeil, lorsqu'ils font voir dans les songes des indices des événements futurs, soit même dans l'état de veille, comme nous le prouvent ceux qui sont jetés hors d'eux-mêmes, et les frénétiques, qui annoncent certaines choses à venir; tantôt à l'aide de quelques signes extérieurs, tels que le vol et le chant des oiseaux, et aussi d'après ce que l'on observe dans les entrailles des animaux, d'après certains caractères qui sont tracés, et par d'autres moyens qui semblent dus au hasard; d'autres fois encore en se rendant visibles et faisant entendre à l'oreille une voix qui annonce l'avenir.

Quoique le dernier de ces moyens soit évidemment mis en œuvre par les esprits malins, quelques-uns s'efforcent d'attribuer les autres à des causes naturelles. Ils disent que, quand un corps céleste détermine un mouvement pour produire certains effets dans ce monde inférieur, il résulte de l'impression exercée par ce corps dans certains êtres que l'on voit apparaître quelques signes de cet effet; car les différents êtres subissent cette impression de diverses manières. D'après ce principe, ils prétendent que l'on peut prendre le changement que le corps céleste effectue dans un être pour l'indice du changement d'un autre être; d'où ils concluent que les mouvements qui ont lieu indépendamment d'une délibération de la raison, comme sont les vi-

eficiant propter arbitrii libertatem. Ea vero quæ præcognoscunt prænuntiant quidem, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina; non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Prænuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut quum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant; sive etiam vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura prænuntiant; aliquando vero, per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium et per ea quæ apparent in extis animalium, et in punctorum quorumdam descriptione, et in similibus quæ sorte quadam fieri videntur; aliquando autem, visibiliter apparendo et sermone sensibili prænuntiando futura.

Et, licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, quum corpus cœleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex ejusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quædam apparent; cœlestem enim impressionem diversæ res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quæ fit a corpore cœlesti in aliqua re potest accipi ut signum immutationis alterius rei; et ideo dicunt quod motus qui sunt præter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones

Digitized by Google

sions des songes et celles des esprits égarés, le vol et le chant des oiseaux, et l'action de tracer des caractères, sans délibérer combien on en veut tracer, sont déterminées par l'impression d'un astre, et que, par conséquent, ils peuvent être les signes d'événements futurs qui sont les effets d'un mouvement céleste.

Mais comme cette assertion est peu fondée en raison, il vaut mieux croire que les prédictions qui se font d'après ces sortes de signes tirent leur origine de quelque substance intelligente, dont la puissance règle ces mouvements non délibérés, selon qu'il convient pour que l'on puisse observer l'avenir. Et, bien que, dans certaines circonstances, la volonté divine prépare ces signes par le ministère des bons esprits, puisque Dieu révèle beaucoup de choses dans les songes, comme il le fit à Pharaon et à Nabuchodonosor, et que, selon l'expression de Salomon, *le Seigneur dispose* quelquefois *les billets du sort qui sont jetés dans un pan de la robe* (Prov., XVI, 33), cependant ils sont dus, le plus souvent, à l'opération des esprits malins, ainsi que les saints docteurs l'enseignent et que les gentils eux-mêmes l'ont pensé. Valère Maxime dit, en effet, que l'observation des augures et des songes et les autres coutumes analogues font partie de la religion, telle qu'on la pratiquait en l'honneur des idoles (1). C'est pour cela que, dans la loi ancienne, toutes ces observances étaient interdites, aussi bien que l'idolâtrie ; car il est écrit : *Gardez-vous de vouloir imiter les abominations de ces*

(1) Majores statas solemnesque cærimonias pontificum scientia; bene gerendarum rerum auctoritates augurum observatione ; Appollinis prædictiones votum libris portentorum depulsiones Hetrusca disciplina, explicari voluerunt. Prisco etiam instituto rebus divinis opera datur, quum aliquid commendandum est, precatione ; quum exposcendum, voto ; quum solvendum, gratulatione ; quum inquirendum, vel extis, vel sortibus impetrito ; quum solemni ritu peragendum, sacrificio. Quo etiam ostentorum ac fulgurum denuntiationes procurantur (Valerius Maximus, *Factorum dictorumque memorabilium*, l. I, *De religione*, c. 1).

punctorum, quum quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressionem corporis cœlestis; et ideo dicunt quod hujusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu cœlesti causantur.

Sed, quia hoc modicam rationem habet, magis æstimandum est quod prænuntiationes quæ ex hujusmodi signis fiunt ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cujus virtute disponuntur prædicti motus præter deliberationem exsistentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et, licet quandoque hæc disponantur voluntate divina ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor, et *sortes quæ mittuntur in sinum* quandoque etiam *a Domino temperantur*, ut Salomon dicit (*Proverb.*, XVI, 33), tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt, ut et sancti Doctores dicunt, et etiam ipsi Gentiles censuerunt. Dicit enim Maximus Valerius (*De memor. dictis*, l. I, c. 1) quod observatio auguriorum et somniorum et hujusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idololatria hæc omnia prohibebantur; dicitur enim : *Cave ne imiteris velis abominationes illarum gentium*, quæ scilicet

Digitized by Google

peuples, qui servent les idoles; *qu'il ne se trouve non plus parmi vous personne qui* [prétende] *purifier son fils ou sa fille en les faisant passer par le feu, ou qui consulte les devins et observe les songes et les augures; que personne n'use de maléfices, pratique des enchantements, consulte ceux qui ont l'esprit de Python et les devins, ou demande la vérité aux morts* (Deuter., XVIII, 9-11).

La prophétie rend témoignage à la prédication de la foi d'une autre manière, savoir : en annonçant d'avance des choses qui doivent être crues comme étant de foi et qui se passent dans le temps, telles que la naissance de Jésus-Christ, sa passion, sa résurrection et d'autres faits semblables. Et de peur que l'on ne croie que les prédicateurs ont inventé ces choses, ou bien qu'elles sont arrivées par hasard, on fait voir que les prophètes les ont prédites longtemps auparavant. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé à l'apostolat, choisi pour annoncer l'Évangile de Dieu, qu'il avait promis auparavant par ses prophètes dans les Saintes-Écritures, touchant son Fils, qui lui est né du sang de David selon la chair* (Rom., I, 1-3).

Après la grâce de ceux qui reçoivent immédiatement de Dieu la révélation, doit venir une grâce d'un autre degré. Car, puisque les hommes reçoivent de Dieu la révélation, non-seulement pour le temps présent, mais aussi pour l'instruction de tous les siècles à venir, ils ne devaient pas se contenter de raconter par le discours, à leurs contemporains, ce qui leur avait été révélé, mais il était encore nécessaire que ces choses fussent écrites pour en instruire la postérité; et il fallait par cela même que quelques-uns eussent le don d'interpréter ces écritures; ce qui ne peut être qu'une grâce divine, de même que la révélation elle-même est

idolis serviebant; *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria; nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem* (Deuter., XVIII, 9-11).

Attestatur autem prædicationi fidei prophetia per alium modum, in quantum scilicet aliqua fide tenenda prædicantur quæ temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio et hujusmodi. Et, ne hujusmodi ficta a prædicantibus esse credantur aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per prophetas prædicta; unde Apostolus dicit : *Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat, per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem* (Rom., I, 1-3).

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiæ gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt, non solum pro præsenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quæ ipsis revelantur sermone narrarentur præsentibus, sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum; unde et oportuit aliquos esse qui hujusmodi scripta interpretarentur; quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et dicitur : *Numquid non Dei est interpretatio* (*Gen.*, XL, 8)?

Digitized by Google

une grâce de Dieu. Aussi est-il dit : *L'interprétation n'appartient-elle pas à Dieu* (Gen., XL, 8)?

Au dernier degré sont ceux qui croient comme articles de foi les vérités révélées à d'autres et que d'autres encore ont interprétées. Nous avons prouvé que cette foi est un don de Dieu (ch. 152). Mais parce que, comme nous l'avons dit plus haut, les esprits malins imitent les moyens employés pour confirmer la foi, aussi bien en opérant des prodiges qu'en prédisant l'avenir, il était indispensable, pour empêcher les hommes de tomber dans l'illusion et de croire au mensonge, que le secours de la grâce divine leur apprît à discerner ces esprits, selon ce qui est écrit : *Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu* (I. Joann., IV, 1).

L'Apôtre énumère par ordre ces divers effets que produit la grâce pour instruire et en confirmation de la foi : *L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse; un autre reçoit du même Esprit le don de parler avec science; un autre a la foi par le même Esprit; un autre reçoit du même Esprit la grâce d'opérer des guérisons; un autre le pouvoir de faire des miracles; un autre le don de prophétie; un autre le discernement des esprits; un autre la faculté de parler diverses langues; un autre le don d'interpréter les discours* (I. Cor., XII, 8-10).

Cela détruit l'erreur de quelques Manichéens qui prétendent que Dieu n'est pas l'auteur des miracles qui se font sur les corps; et aussi cette assertion erronée des mêmes hérétiques, que ce n'est pas l'esprit de Dieu qui a fait parler les prophètes. Ainsi se trouve encore réfutée l'erreur de Priscille et de Montan, qui affirmaient que les prophètes, semblables à des hommes qui sont hors d'eux-mêmes, ne comprenaient

Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quæ aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (c. 152) ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinæ gratiæ instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur : *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sint* (I. Joann., IV, 1).

Hos autem gratiæ effectus ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat, dicens : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ; alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum in uno Spiritu; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum* (I. Cor., XII, 8-10).

Per hoc autem excluditur error quorumdam Manichæorum qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error, quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse de Spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillæ et Montani, qui dicebant prophetas, tanquam arreptitios, non intellexisse quæ loquebantur; quod divinæ revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

Digitized by Google

pas ce qu'ils disaient ; ce qui répugne à la révélation divine, qui répand dans l'esprit une lumière supérieure.

Il faut cependant établir une différence entre les effets de la grâce dont nous venons de parler. Quoiqu'on donne à tous ces effets le nom de grâce, parce qu'ils sont accordés gratuitement et sans aucun mérite précédent, cette dénomination ne s'applique exactement, en dernier lieu, qu'au seul effet de la charité, par la raison qu'il rend l'homme agréable à Dieu, selon cette parole : *J'aime ceux qui m'aiment* (Prov., VIII, 17). Aussi les pécheurs, qui ne sont pas agréables à Dieu, peuvent avoir la foi, l'espérance et les autres dispositions qui se rattachent à la foi ; mais le don de la charité est le seul qui appartienne exclusivement aux justes, parce que *celui qui demeure en la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui*, comme saint Jean nous l'apprend (I. Joan., IV, 16).

On doit encore tenir compte d'une autre différence entre ces effets de la grâce. Quelques-uns sont nécessaires à l'homme pendant tout le cours de sa vie, parce que, sans eux, il lui est impossible d'arriver au salut ; tels sont les actes de foi, d'espérance et de charité ; et ces effets doivent être précédés de certaines perfections qui sont habituellement dans l'homme, afin qu'il puisse agir conformément à ces habitudes, dans les occasions qui le demandent. D'autres effets ne sont pas nécessaires durant la vie entière, mais dans des circonstances et des lieux donnés : par exemple, faire des miracles, annoncer l'avenir, et les autres dons analogues. Dieu ne donne pas des perfections habituelles pour produire ces effets, mais il exerce des impressions qui cessent avec l'acte, et qui doivent être réitérées, lorsqu'il est opportun que l'acte se réitère. C'est ainsi qu'à chaque révélation, les prophètes sont éclairés d'une

In præmissis autem gratiæ effectibus consideranda est quædam differentia. Nam, etsi omnibus gratiæ nomen competat, quia gratis absque præcedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiæ meretur ex hoc quod gratum Deo facit ; dicitur enim : *Ego diligentes me diligo* (*Proverb.*, VIII, 17). Unde fides et spes et alia quæ ad fidem ordinantur possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati ; sola autem dilectio est proprium donum justorum, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur (I. Joann., IV, 16).

Est autem et alia differentia in prædictis effectibus gratiæ consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest : sicut credere, sperare, diligere et præceptis Dei obedire ; et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint quum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis, sicut facere miracula, prænuntiare futura et hujusmodi ; et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quædam fiunt a Deo, quæ cessant, actu cessante ; et eas oportet iterari, quum actus iterari fuerit opportunum ; sicut prophetæ, in qualibet revelatione, novo lumine illustrantur, et, in qualibet miraculorum operatione, oportet adesse novam efficaciam divinæ virtutis.

Digitized by Google

lumière nouvelle, et qu'une nouvelle action efficace de la puissance divine est nécessaire pour chaque opération miraculeuse.

CHAPITRE CLV.

L'homme a besoin d'un secours divin pour persévérer dans le bien.

L'homme a aussi besoin du secours de la grâce divine pour persévérer dans le bien. En effet :

1° Tout ce qui de soi est variable, ne peut être fixé dans un état quelconque, que par le secours d'un moteur immuable. Or, l'homme est variable et passe du mal au bien et du bien au mal. Donc un secours divin lui est nécessaire pour rester immuablement dans le bien, c'est-à-dire pour persévérer.

2° L'homme ne saurait se passer du secours de la grâce divine pour les choses qui excèdent les forces de son libre arbitre. Or, la force du libre arbitre ne s'étend pas jusqu'à un effet tel que la persévérance finale dans le bien. Nous le prouvons ainsi : La puissance du libre arbitre a dans son ressort les choses qui tombent sous l'élection. Or, l'objet de l'élection est un bien particulier réalisable par l'opération ; et le bien particulier réalisable par l'opération est ce qui existe actuellement. Donc ce qui tombe sous la puissance du libre arbitre est une chose que l'opération réalise actuellement. Or, la persévérance n'est pas une chose que l'opération peut réaliser actuellement, mais la continuation d'une opération pendant toute la durée du temps. Donc cet effet de la persévérance dans le bien excède la puissance du libre arbitre. Donc l'homme a besoin, pour persévérer dans le bien, du secours de la grâce divine.

CAPUT CLV.

Quod homo indiget divino auxilio ad perseverandum in bono.

Indiget etiam homo divinæ gratiæ auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

1° Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est, et de malo in bonum, et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare, indiget auxilio divino.

2° Adhuc, Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii indiget homo auxilio divinæ gratiæ. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono. Quod sic patet : Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quæ sub electione cadunt. Quod autem eligitur est aliquod particulare operabile ; particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquod ut nunc operandum. Perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus. Iste igitur effectus, qui est perseverare in bono, est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo, ad perseve-

Digitized by Google

3° Quoique, par sa volonté et son libre arbitre, l'homme ait le domaine de ses actes, il n'est cependant pas le maître de ses puissances naturelles; et, par conséquent, bien qu'il soit libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose, lorsqu'il veut, il ne peut pas faire que sa volonté, en voulant un objet, s'attache immuablement à l'objet voulu et choisi par elle. Or, pour persévérer, il faut que la volonté demeure fixée immuablement dans le bien. Donc la persévérance ne dépend pas du libre arbitre. Donc le secours de la grâce divine est nécessaire à l'homme pour persévérer.

4° Quand plusieurs agents agissent successivement l'un après l'autre, nul d'entre eux ne peut être la cause de la continuité de leur action, puisqu'il n'en est aucun qui agisse toujours; elle ne peut pas venir non plus d'eux tous, puisqu'ils n'agissent pas simultanément. Par conséquent, il faut l'attribuer à un agent supérieur qui agit toujours, de même que le Philosophe prouve, dans sa *Physique*, qu'un être supérieur et éternel est cause que la génération se continue parmi les animaux (1). Supposons un homme qui persévère dans le bien. Il y a donc en lui une multitude de mouvements du libre arbitre qui tendent

(1) Quum semper esse motum oporteat et nullas ejus intercapedines fieri, esse quippiam primo movens perpetuum immobileque, aut unum, aut plura necesse est... Ut igitur alia generentur, alia corrumpantur, idque continuo sit, nihil eorum est causa quæ immobilia quidem sunt, tamen non semper sunt; neque rursus eorum quæ semper quidem hæc movent, alia vero alia movent. Perpetui enim atque continui nec unum ipsorum est causa, nec universa; nam sic se quidem habere perpetuum ac necessarium est. Universa autem sunt infinitâ et non simul omnia sunt. Patet igitur, etsi infinities nonnulla principia immobilia moventia et multa eorum quæ seipsa movent partim corrumpuntur, partim insuper generantur, atque hoc quidem hoc, aliud autem hoc movet, at nihilominus aliquid esse quod hæc omnia continet, idque præter unumquodque istorum aliud quid esse, quod quidem est causa ut alia sint, alia non sint, et mutationis continuæ; atque hoc quidem hisce, hæc autem cæteris motus causam esse. Si igitur motus perpetuus est, perpetuum erit et movens primum, si unum sit. Quod si sint plura, plura quoque perpetua erunt. Unum autem potius quam plura putandum est esse (Arist., *Phys.*, VIII, c. 6).

randum in bono', auxilio divinæ gratiæ.

3° Amplius, Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum; et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas, in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinæ gratiæ ad hoc ut perseveret.

4° Præterea, Si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius, continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno istorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat, sicut Philosophus probat, in octavo Physicorum (c. 6), quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes

Digitized by Google

vers le bien et se succèdent les uns aux autres jusqu'à la fin. Donc aucun de ces mouvements ne peut être seul la cause de la continuation dans le bien, ou de la persévérance, puisqu'il ne dure pas toujours. Il en est de même de tous les mouvements réunis, puisque, n'existant pas simultanément, il leur est impossible de rien produire ensemble. Reste donc à dire que cette continuation est due à un principe supérieur. Donc l'homme a besoin du secours d'une grâce supérieure pour persévérer dans le bien.

5° Si plusieurs choses sont coordonnées en vue d'une fin, cet ordre entier, jusqu'à ce que leur fin soit atteinte, procède du premier agent qui les dirige vers cette fin. Or, il y a dans l'homme qui persévère dans le bien beaucoup de mouvements et d'actions qui conduisent à une fin unique. Donc tout l'ordre de ces mouvements et de ces actions doit avoir pour cause le premier principe qui les dirige vers la fin. Or, nous l'avons prouvé (ch. 147), c'est le secours de la grâce divine qui les dirige vers leur fin dernière. Donc le secours de la grâce divine est la cause de tout l'ordre et de la continuation des bonnes œuvres dans celui qui persévère dans le bien.

C'est pourquoi il est dit : *Celui qui a commencé le bien en vous le perfectionnera jusqu'au jour de Jésus-Christ* (Philipp., I, 6); *Après que nous aurons un peu souffert, le Dieu de toute grâce, qui nous a appelés en Jésus-Christ à sa gloire éternelle, nous perfectionnera, nous fortifiera et nous affermira* (I. Petr., V, 10). — Nous trouvons aussi dans la Sainte-Écriture un grand nombre de prières adressées à Dieu pour lui demander la persévérance. Telle est celle-ci du Psalmiste : *Affermissez mes pas dans vos voies, afin que je ne sois point ébranlé dans mes démarches* (Ps. XVI, 6);

usque ad finem. Hujus igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat; nec omnes simul, quia, quum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiæ ad perseverandum in bono.

5° Item, Si sunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono sunt multi motus et multæ actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (c. 147) quod per auxilium divinæ gratiæ diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinæ gratiæ est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

Hinc est quod dicitur : *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi* (Philipp., I, 6); et : *Deus omnis gratiæ, qui vocavit nos in æternam gloriam suam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque* (I. Petr., V, 10). — Inveniuntur etiam in sacra Scriptura multæ orationes quibus a Deo petitur perseverantia; sicut in Psalmista : *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea* (Psalm. XVI, 6); et : *Jesus Christus, et Deus et Pater noster..., exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone*

Digitized by Google

et cette autre : *Que Jésus-Christ et Dieu, qui est notre Père,.. excite vos cœurs et vous affermisse dans toutes sortes de bonnes œuvres et dans la bonne doctrine* (II. Thessal., II, 15 et 16). Nous demandons la même chose dans l'*Oraison dominicale*, surtout quand nous disons : *Que votre règne arrive;* car le règne de Dieu n'arrivera pas pour nous si nous ne persévérons pas dans le bien. Or, il serait dérisoire de demander à Dieu une chose qu'il ne donnerait pas lui-même. Donc la persévérance de l'homme vient de Dieu.

Ceci renverse l'erreur des Pélagiens, qui enseignèrent que le libre arbitre suffit à l'homme pour persévérer dans le bien et qu'il n'a pas besoin pour cela du secours de la grâce.

Il faut observer, cependant, que, puisque celui qui a la grâce demande à Dieu de persévérer dans le bien, de même que le libre arbitre est insuffisant pour produire cet effet de la persévérance dans le bien sans un secours extérieur de Dieu, de même une habitude infuse en nous ne suffit pas non plus. En effet, dans la condition où nous sommes durant la vie présente, les habitudes divinement infuses en nous ne détruisent pas complétement la mobilité qui porte le libre arbitre au mal, quoiqu'elles l'affermissent en quelque manière dans le bien. Par conséquent, lorsque nous affirmons que l'homme a besoin du secours de la grâce pour la persévérance finale, nous n'entendons pas que, pour le faire persévérer, une autre grâce infuse est ajoutée à la grâce habituelle, dont il a reçu en premier lieu l'infusion pour pratiquer le bien; mais nous voulons dire que quand l'homme possède toutes les grâces habituelles, il lui faut de plus un secours de la Providence divine qui le gouverne extérieurement.

bono (II. *Thessal.*, II, 15 et 16). Hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maxime quum dicitur : *Adveniat regnum tuum* (Matth., VI, 10); non enim nobis adveniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cujus ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod, ad perseverandum in bono, sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiæ.

Sciendum tamen est quod, quum ille qui gratiam habet petat a Deo ut perseveret in bono, sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum, qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum præsentis vitæ, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, quum dicimus hominem indigere, ad perseverandum finaliter, auxilio gratiæ, non intelligimus quod, super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum; sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinæ Providentiæ auxilio exterius gubernantis.

Digitized by Google

CHAPITRE CLVI.

L'homme déchu de la grâce par le péché peut être rétabli dans cet état par la grâce.

On voit par là que le secours de la grâce peut rétablir l'homme dans le bien, lors même qu'il ne persévère pas, mais qu'il tombe dans le péché. En effet :

1° Il appartient à la même puissance de continuer le salut de quelqu'un et de le réparer lorsqu'il a été interrompu ; car, de même qu'une vertu naturelle conserve la santé dans le corps, cette vertu naturelle la rétablit quand elle souffre une interruption. Or, nous avons prouvé que l'homme persévère dans le bien par le secours de la grâce divine (ch. 155). Donc si le péché l'a fait tomber, il pourra se relever avec le secours de la même grâce.

2° L'agent qui n'a pas besoin que son sujet soit dans telle disposition, peut produire en lui son effet, de quelque manière que le sujet soit disposé ; et, pour cette raison, Dieu, qui n'a nul besoin pour agir d'un sujet préparé, peut, indépendamment de toute disposition du sujet, le revêtir d'une forme naturelle : par exemple, lorsqu'il éclaire un aveugle, qu'il ressuscite un mort, et ainsi des autres opérations analogues. Or, de même qu'il n'exige aucune disposition naturelle dans un sujet corporel, de même aussi il n'exige aucun mérite dans la volonté pour conférer la grâce, puisqu'elle est donnée sans être méritée (ch. 149). Donc Dieu peut donner à quelqu'un la grâce qui rend agréable et qui efface les péchés, même après sa déchéance de la grâce par le péché.

CAPUT CLVI.

Quod ille qui decidit a gratia per peccatum potest iterum per gratiam reparari.

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiæ homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

1° Ejusdem enim virtutis est continuare salutem alicujus et interruptam reparare ; sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eamdem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono, auxilio divinæ gratiæ, ut (c. 155) ostensum est. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, ejusdem gratiæ auxilio poterit reparari.

2° Adhuc, Agens quod non requirit dispositionem in subjecto potest suum effectum imprimere in subjectum qualitercumque dispositum ; et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subjectum dispositum, potest absque dispositione subjecti formam naturalem inducere, utpote dum cæcum illuminat et mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed, sicut non requirit dispositionem naturalem in subjecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, quia sine meritis datur, ut ostensum est (c. 149). Ergo gratiam gratum facientem, per quam

Digitized by Google

3° Les choses dont la génération met l'homme en possession, comme ses puissances naturelles et ses membres, sont les seules qu'il ne saurait recouvrer quand il les a perdues, parce qu'il ne peut être engendré de nouveau. Or, le secours de la grâce est donné à l'homme, non par la génération, mais après la génération. Donc après que le péché l'a privé de la grâce, il peut encore être renouvelé de manière que ses péchés soient effacés.

4° Il a été démontré que la grâce est une sorte de disposition habituelle de l'âme (ch. 150). Or, si les habitudes acquises par les actes viennent à se perdre, on peut les acquérir de nouveau par les mêmes actes qui ont déjà produit ce résultat. Donc, à plus forte raison, si nous perdons la grâce qui nous unit à Dieu et nous délivre du péché, l'opération divine peut nous la rendre.

5° Rien n'est inutile dans les œuvres de Dieu, pas plus que dans les œuvres de la nature; car la nature tient cette propriété de Dieu. Or, un être serait mû en vain, s'il ne pouvait pas parvenir au terme de son mouvement. Il est donc nécessaire que tout être qui se porte, en vertu de sa nature, vers une fin, ait la possibilité d'y atteindre. Or, après que l'homme est tombé dans le péché, il conserve pendant toute la durée de cette vie l'aptitude de se porter vers le bien; et nous en avons la preuve dans le désir du bien et dans la douleur du mal, qui persévèrent en lui après le péché. Donc l'homme peut encore retourner au bien après son péché; et c'est la grâce qui opère cela en lui.

6° Il n'y a dans la nature aucune puissance passive qu'une puissance

peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest, etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

3° Amplius, Ea sola homo recuperare amissa non potest quæ per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra, eo quod homo non potest iterum generari. Auxilium autem gratiæ datur homini, non per generationem, sed postquam jam est. Potest igitur, post amissionem gratiæ per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

4° Item, Gratia est quædam habitualis dispositioin anima, ut ostensum est (c. 150). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo conjungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

5° Præterea, In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturæ; hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo, postquam in peccatum cecidit, quamdiu status hujus vitæ durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum; cujus signa sunt desiderium de bono et dolor de malo, quæ adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum; quod gratia in homine operatur.

6° Amplius, Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quæ non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam acti-

Digitized by Google

active naturelle ne puisse pas amener à l'acte. Il se trouve donc beaucoup moins encore dans l'âme humaine de puissance qui ne puisse pas être amenée à l'acte par une puissance active divine. Or, il reste dans l'âme humaine, même après le péché, une puissance pour le bien, parce que le péché ne détruit pas les puissances naturelles qui disposent l'âme à son bien propre. Donc la puissance de Dieu peut la rétablir dans le bien, et, par conséquent, il est possible à l'homme d'obtenir la rémission de ses péchés avec le secours de la grâce.

De là ces paroles : *Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige* (Is., I, 18); *La charité couvre toutes les fautes* (Prov., X, 12). Et ce n'est pas en vain que nous demandons à Dieu chaque jour la même chose, en disant : *Remettez-nous nos dettes* (Matth., VI, 12).

Par là se trouve réfutée l'erreur des Novatiens, qui disaient que l'homme ne peut pas obtenir le pardon des péchés commis après le Baptême (1).

CHAPITRE CLVII.

L'homme ne peut être délivré du péché que par la grâce.

Il est facile d'établir par les mêmes raisons que l'homme en état de péché mortel ne peut ressusciter que par la grâce. En effet :

1° Le péché mortel détourne l'homme de sa fin dernière. Or, l'homme n'est mis en rapport avec sa fin dernière que par la grâce. Donc par la grâce seule il peut ressusciter de l'état du péché.

(1) Cathari, qui se ipsos isto nomine, quasi propter munditiam, superbissime atque odiosissime nominant, secundas nuptias non admittunt, pœnitentiam denegant, Novatum sectantes hæreticum; unde etiam Novatiani appellantur (S. Aug., *De hæresibus*, c. 38).

vam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono, et sic auxilio gratiæ homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur : *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur* (Is., I, 18); et : *Universa delicta operit charitas* (*Proverb.*, X, 12). Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes : *Dimitte nobis debita nostra* (Matth., VI, 12).

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt quod de peccatis quibus post Baptismum peccat homo veniam consequi non potest.

CAPUT CLVII.

Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest, nisi per gratiam.

Digitized by Google

2° L'amour seul fait disparaître l'inimitié. Or, en commettant le péché mortel, l'homme encourt l'inimitié de Dieu; car nous disons que Dieu hait les pécheurs, en ce sens qu'il veut les priver de la fin dernière préparée à ceux qu'il aime. Donc l'homme qui est en état de péché mortel ne peut ressusciter que par la grâce, au moyen de laquelle une sorte d'amitié s'établit entre Dieu et l'homme.

3° On peut encore apporter ici les raisons données plus haut (ch. 147) pour prouver la nécessité de la grâce.

Aussi est-il dit : *C'est moi-même qui efface vos iniquités à cause de moi* (Is., XLIII, 25); *Vous avez pardonné l'iniquité de votre peuple; vous avez couvert tous ses péchés* (Ps. LXXXIV, 3).

Nous détruisons ainsi l'erreur des Pélagiens, qui prétendaient que l'homme peut sortir du péché à l'aide du libre arbitre.

CHAPITRE CLVIII.

Comment l'homme est délivré du péché.

1° Puisque l'homme ne peut pas revenir à l'un des deux états opposés sans sortir de l'autre, pour rentrer avec l'aide de la grâce dans l'état de justice, il doit nécessairement renoncer au péché, qui l'avait mis hors de la justice. De plus, dès lors que l'homme se dirige vers sa fin et s'en détourne principalement par sa volonté, il faut qu'il renonce au péché, non-seulement dans ses actes extérieurs, en cessant de le commettre, mais encore par sa volonté, s'il veut sortir de l'état du pé-

1° Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

2° Adhuc, Offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit; dicitur enim quod Deus peccatores odit, in quantum vult eos privare ultimo fine quem his quos diligit præparat. Non ergo homo potest a mortali peccato resurgere, nisi per gratiam, per quam fit quædam amicitia inter Deum et hominem.

3° Adhuc etiam induci possunt omnes rationes superius (c. 147) positæ de gratiæ necessitate.

Hinc est quod dicitur : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me* (Isai., XLIII, 25); et : *Remisisti iniquitatem plebis tuæ; operuisti omnia peccata eorum* (Psalm. LXXXIV, 3).

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

CAPUT CLVIII.

Qualiter homo a peccato liberatur.

1° Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiæ ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et, quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur præcipue

Digitized by Google

ché par la grâce. Or, l'homme renonce au péché par sa volonté, lorsqu'il se repent du péché passé et qu'il se propose de l'éviter à l'avenir. Il est donc nécessaire qu'en sortant de l'état du péché, l'homme se repente du péché passé et se propose de l'éviter à l'avenir. En effet, s'il ne se proposait pas de s'abstenir du péché, le péché ne serait pas par lui-même contraire à sa volonté; et s'il voulait s'en abstenir sans avoir regret du péché passé, ce même péché qu'il a commis ne serait pas non plus contraire à sa volonté. Or, le mouvement qui éloigne d'un point est contraire au mouvement qui y conduit : par exemple, blanchir et noircir sont deux actions contraires. Donc la volonté doit se retirer du péché par des moyens contraires à ceux qui l'ont inclinée au péché. Or, son inclination au péché est venue du désir et de la délectation que lui ont fait éprouver les êtres inférieurs. Il faut donc qu'elle soit éloignée du péché par quelques punitions qui l'affligent, précisément parce qu'elle a commis le péché; car, de même que la délectation a entraîné la volonté à consentir au péché, les châtiments la confirment dans la haine du péché.

2° Nous voyons que la douleur des coups fait abandonner aux brutes elles-mêmes leurs plus grandes jouissances. Or, celui qui sort de l'état du péché ne doit pas seulement détester le péché passé, mais encore l'éviter à l'avenir. Il est donc convenable qu'il soit affligé pour son péché, afin d'être affermi par là dans la résolution de l'éviter.

3° Nous aimons davantage et nous conservons avec plus de soin les choses que nous avons acquises au prix d'un labeur pénible; aussi

per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de præterito pœnitet et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato præterito pœniteat et futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati; si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato præterito, non esset illud idem peccatum quod fecit contrarium voluntati. Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur motui quo ad illud pervenitur, sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quæ in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua pœnalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit; sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per pœnas confirmatur in abominatione peccati.

2° Item, Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui de peccato resurgit non solum detestari peccatum præteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

3° Præterea, Ea quæ cum labore et pœna acquirimus magis amamus et diligentius conservamus; unde illi qui per proprium

Digitized by Google

ceux qui amassent des richesses par leur propre travail dépensent moins que ceux à qui elles viennent sans travail, soit de leurs parents, ou de toute autre manière. Or, le plus nécessaire pour l'homme qui sort du péché, c'est de conserver avec soin l'état de grâce et l'amour de Dieu qu'il a eu la négligence de perdre en péchant. Donc il convient qu'il soit assujetti au travail et à la peine pour les péchés commis.

4° L'ordre de la justice exige qu'un châtiment soit infligé au péché. Or, la sagesse de Dieu qui gouverne le monde paraît en ce que l'ordre s'y conserve. La punition du péché contribue donc à manifester la bonté divine et la gloire de Dieu. Or, par son péché, le pécheur agit contrairement à l'ordre divinement institué, en transgressant les lois de Dieu. Il convient donc qu'en se châtiant lui-même il offre une compensation pour le péché qu'il a commis précédemment; car, par ce moyen, il se retirera complétement du désordre.

Ceci prouve qu'après avoir obtenu la rémission de son péché par la grâce, et lorsqu'il est rétabli dans l'état de grâce, l'homme reste tenu, en vertu de la justice de Dieu, de subir une peine pour le péché qu'il a commis. S'il s'impose cette peine de sa propre volonté, nous disons qu'il satisfait à Dieu, en tant que par la punition qu'il s'inflige à cause de son péché, il suit l'ordre divinement établi, dont il était sorti en péchant et en suivant sa propre volonté. Si, au contraire, il ne s'impose pas lui-même cette peine, comme les êtres qui dépendent de la divine Providence ne sauraient rester dans le désordre, Dieu la lui infligera; et, dans ce cas, nous ne considérons pas cette peine comme satisfactoire, puisque le sujet qui la souffre ne l'a pas choisie,

laborem acquirunt pecunias minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est, ut statum gratiæ et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit. Est ergo conveniens ut laborem et pœnam sustineat pro peccatis commissis.

4° Adhuc, Ordo justitiæ hoc requirit, ut peccato pœna reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinæ bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato pœna reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei prætergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est et ad statum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam pœnam pro peccato commisso. Quamquidem pœnam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, in quantum cum labore et pœna ordinem divinitus institutum exsequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc pœnam non exigat, quum ex quo divinæ Providentiæ subjacent inordinata remanere non possint, hæc pœna infligetur ei a Deo; nec talis pœna satisfactoria dicetur, quum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria, quia alio puniente

Digitized by Google

mais comme purgative, parce qu'il est en quelque manière purifié par un autre qui le punit, dès lors que tout ce qu'il y avait en lui de désordonné se trouve ramené à l'ordre voulu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions point jugés. Mais lorsque nous sommes jugés, le Seigneur nous châtie, afin que nous ne soyons pas condamnés avec ce monde* (I. Cor., 31 et 32).

Il faut pourtant observer que quand l'âme prend le péché en aversion, elle peut en ressentir un si vif déplaisir, et s'attacher si fortement à Dieu que, l'obligation de souffrir ne subsistera plus. En effet, on peut voir d'après ce qui précède que la punition que l'on subit après la rémission du péché est nécessaire pour que l'âme s'attache plus fortement au bien par là même que l'homme est châtié par ce moyen; car les punitions sont en quelque sorte des remèdes, et aussi afin que l'ordre de la justice soit observé, en tant que le pécheur est puni. Or, l'amour de Dieu suffit pour affermir l'âme de l'homme dans le bien, surtout si cet amour est ardent, et lorsque le déplaisir que fait éprouver une faute passée est très vif, il cause une grande douleur. L'amour de Dieu et la haine du péché, quand ils sont intenses, suppriment donc la nécessité d'une peine satisfactoire ou purgative; et s'ils ne sont pas assez intenses pour dispenser complétement de la peine, néanmoins la peine exigée sera réduite en proportion de ce qu'ils croîtront en intensité.

Nous paraissons faire nous-mêmes ce que nous faisons par l'intermédiaire de nos amis, parce que l'amitié, et par-dessus tout l'amour de charité, réunit deux personnes en une seule par l'affection, et, par conséquent, de même qu'on peut satisfaire à Dieu par soi-même, on

quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit : *Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur* (I. *Cor.*, XI, 31 et 32).

Considerandum tamen quod, quum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia et inhæsio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam, ut ex prædictis colligi potest, pœna quam quis patitur post peccati remissionem ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhæreat, homine per pœnas castigato; pœnæ enim medicinæ quædam sunt, et ut etiam ordo justitiæ servetur, dum qui peccavit sustinet pœnam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, præcipue si vehemens fuerit; displicentia autem culpæ præteritæ, quum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati præteriti excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ; et, si non sit tanta vehementia quod totaliter pœnam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de pœna sufficiet.

Quod vero per amicos facimus per nos ipsos facere videmur, quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et præcipue dilectio charitatis; et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis

Digitized by Google

le peut aussi par un autre, surtout lorsque cela devient nécessaire; car en voyant souffrir pour nous un ami, il nous semble que c'est comme si nous souffrions nous-mêmes; et ainsi on n'est pas exempt de souffrance lorsque l'on compatit à un ami qui souffre, et on lui compatit d'autant plus qu'on est la cause de sa souffrance. — De plus, l'affection de la charité, dans celui qui souffre pour son ami, rend la satisfaction plus agréable à Dieu que s'il souffrait pour lui-même; car, dans le premier cas, elle vient d'une charité empressée, et dans le second, elle est due à la nécessité. D'où nous concluons qu'une personne peut satisfaire pour une autre, pourvu qu'elles aient toutes les deux la charité. C'est pourquoi l'Apôtre nous dit : *Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi de Jésus-Christ* (Galat., VI, 2).

CHAPITRE CLIX.

Quoique l'homme ne puisse pas se convertir à Dieu sans la grâce, s'il ne le fait pas, on le lui impute raisonnablement.

Parce que, ainsi qu'il résulte des démonstrations précédentes (ch. 147), personne ne peut être dirigé vers sa fin dernière que par le secours de la grâce divine, sans laquelle même il est impossible d'avoir tout ce qui est nécessaire pour tendre à cette fin, comme la foi, l'espérance, la charité et la persévérance (ch. 151-155), on pourrait croire que si l'homme manque de ces choses, on ne doit pas le lui imputer, en considérant surtout qu'il ne saurait mériter le secours de la grâce divine, ni se convertir à Dieu, à moins que Dieu ne le conver-

satisfacere Deo, præcipue quum necessitas fuerit; nam et pœnam quam amicus propter ipsum patitur reputat aliquis ac si ipse pateretur; et sic pœna ei non deest dum patienti amico compatitur, et tanto amplius quanto ipse est ei causa patiendi. — Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur; hoc enim est promptæ charitatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dummodo uterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit : *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi* (*Galat.*, VI, 2).

CAPUT CLIX.

Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit.

Quum autem, sicut ex præmissis (c. 147) habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit, nisi auxilio divinæ gratiæ, sine qua etiam nullus potest habere ea quæ sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio et perseverantia (c. 151-155), potest alicui videri quod non sit homini imputandum si prædictis careat, præcipue quum auxilium divinæ gratiæ mereri non possit, nec ad Deum

Digitized by Google

tisse; car on ne rend personne responsable de ce qui dépend d'un autre.

Si nous accordons cela, il en découle évidemment plusieurs conséquences qu'il répugne d'admettre. Il s'ensuit d'abord que celui qui n'a ni la foi, ni l'espérance, ni l'amour de Dieu, ni la persévérance dans le bien, n'est digne d'aucun châtiment, bien qu'il soit dit expressément : *Quiconque ne croit pas au Fils ne verra pas la vie ; mais la colère de Dieu demeure sur lui* (Joann., III, 36). — De plus, dès lors que personne n'arrive à la fin de la béatitude sans être dans ces conditions, il résulte de là, en second lieu, qu'il est des hommes qui n'obtiendront pas la béatitude et que Dieu ne fera pas souffrir, contrairement à ce que prouve le passage de l'Evangile où il est dit que tous ceux qui seront présents au jugement de Dieu entendront ces paroles : *Venez..., entrez en possession du royaume qui vous est préparé ;* ou bien celles-ci : *Retirez-vous... dans le feu éternel* (Matth., XXV, 34 et 41).

Pour résoudre cette difficulté, il faut considérer que bien que personne ne puisse ni mériter, ni obtenir la grâce divine par le mouvement de son libre arbitre, on peut cependant s'empêcher soi-même de la recevoir ; car il est écrit de certains hommes : *Ils ont dit à Dieu : Éloignez-vous de nous, nous ne voulons pas connaître vos voies* (Job. XXI, 14), et plus loin : *Ils ont été rebelles à la lumière* (Ibid., XXIV, 13). Et puisqu'il est au pouvoir du libre arbitre d'empêcher ou de ne pas empêcher que nous recevions la grâce divine, ce n'est pas à tort que l'on regarde comme coupable celui qui met obstacle à la réception de la grâce ; car Dieu, pour ce qui le regarde, est prêt à donner à tous sa

converti, nisi Deus eum convertat ; nulli enim imputatur quod ab alio dependet.

Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit pœna dignus, quum expresse dicatur : *Qui incredulus est Filio non videbit vitam ; sed ira Dei manet super eum* (*Joann.*, III, 36). — Et, quum nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec pœnam patiantur a Deo ; cujus contrarium ostenditur ex eo quod dicitur quod omnibus in divino judicio existentibus dicetur : *Venite..., possidete paratum vobis regnum* ; vel : *Discedite... in ignem æternum* (*Matth.*, XXV, 34 et 41).

Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat ; dicitur enim de quibusdam : *Dixerunt Deo : Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus* (*Job*, XXI, 14) ; et : *Ipsi fuerunt rebelles lumini* (*Ibid.*, XXIV, 13). Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinæ gratiæ receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni ; Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare ; *omnes enim homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*, ut dicitur (I. *Tim.*, II, 4). Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant ; sicut, sole mundum

Digitized by Google

grâce, par la raison qu'*il veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité* (I. Tim., II, 4). Mais ceux-là seulement sont privés de la grâce, qui mettent en eux-mêmes obstacle à la grâce; de même que, quand le soleil éclaire le monde, c'est la faute de celui qui ferme les yeux, s'il en souffre, quoiqu'il ne puisse pas voir tant que la lumière du soleil n'a pas déjà paru.

CHAPITRE CLX.

L'homme qui est en état de péché ne peut pas éviter le péché sans la grâce.

Ce que nous venons de dire, qu'il est au pouvoir du libre arbitre de ne pas mettre obstacle à la grâce, est vrai pour ceux en qui la puissance naturelle est intacte. Si, par un désordre précédent, elle a été inclinée au mal, elle n'aura plus entièrement le pouvoir de ne pas mettre obstacle à la grâce; car, bien que, pour un moment, elle puisse s'abstenir par sa propre faculté de tel acte particulier, qui est un péché, si elle reste longtemps abandonnée à elle-même, elle tombera dans le péché, qui fait un obstacle à la grâce. En effet:

1° Il est évident qu'en sortant de l'état de justice l'âme humaine est sortie en même temps de l'ordre qui conduit à sa fin légitime. Donc l'âme aime moins l'objet qui devrait avoir la première place dans son affection, en sa qualité de fin dernière, que celui auquel elle s'attache désordonnément, comme à une fin dernière. Donc, toutes les fois qu'il se présentera quelque chose qui se rapporte à cette fin désordonnée, et qui est contraire à la fin légitime, l'âme en fera choix, à moins qu'elle ne soit ramenée à l'ordre voulu, de manière à préférer

illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur.

CAPUT CLX.

Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum vitare non potest.

Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiæ præstet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem, per inordinationem præcedentem, declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiæ præstare; etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præstatur.

1° Quum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recesit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu præcipuum, tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est, sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus præferat; quod est

Digitized by Google

à tout le reste la fin légitime ; ce qui est un effet de la grâce. Or, quand un objet contraire à la fin dernière est choisi, c'est un obstacle pour la grâce, qui dirige vers la fin ; ce qui prouve évidemment qu'après avoir péché, l'homme est incapable de s'abstenir de tout péché, si la grâce ne l'a ramené tout d'abord à l'ordre qu'il doit garder.

2° Lorsque l'âme est inclinée vers un objet, elle n'est plus dans une disposition égale pour les deux termes opposés, mais elle se porte davantage vers celui pour lequel elle a de l'inclination. Or, l'âme choisit l'objet qu'elle préfère, à moins qu'elle n'en soit détournée par une sorte d'inquiétude qui résulte d'une discussion de la raison ; aussi, est-ce principalement dans les mouvements subits que l'on peut avoir un indice de la disposition intérieure de l'homme. Or, l'âme ne saurait être continuellement assez sur ses gardes pour discuter avec sa raison tout ce qu'elle doit vouloir ou faire. Il suit de là qu'elle choisit quelquefois ce à quoi elle est portée par une inclination immanente. Par conséquent, si elle est inclinée au péché, elle ne restera pas longtemps sans le commettre, et elle fera ainsi obstacle à la grâce, à moins qu'elle ne soit ramenée à l'état de justice.

3° Ce résultat est dû encore à d'autres causes, telles que la violence des passions physiques, les objets qui excitent la convoitise des sens, une foule de passions et les occasions de faire le mal, qui provoquent facilement l'homme au péché, s'il n'en est détourné par une ferme adhésion à sa fin dernière ; et c'est la grâce qui produit cette adhésion.

Nous voyons par là combien est insensée l'opinion des Pélagiens, qui affirmaient que, dans l'état du péché, l'homme peut éviter le péché sans la grâce. Cette demande du Psalmiste : *Lorsque ma force*

gratiæ effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum præstat gratiæ, quæ dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

2o Præterea, Quum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se jam habet æqualiter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur ; unde et in repentinis signum interioris habitus præcipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata inclinatione manente ; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiæ præstans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

3° Adhuc etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimæ passiones, et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhæsionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato exsistentem sine gratia posse vitare peccata. Cujus contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit : *Quum defecerit virtus mea, ne derelin-*

Digitized by Google

sera épuisée, ne m'abandonnez pas (Ps. LXX, 9), prouve bien le contraire; et le Seigneur nous enseigne cette prière : *Ne nous induisez pas dans la tentation, mais délivrez-nous du mal* (Matth., VI, 13).

Quoique ceux qui sont dans l'état du péché ne puissent pas éviter par eux-mêmes de présenter ou de poser un obstacle à la grâce, s'ils ne sont prévenus par le secours de la grâce, ainsi que nous l'avons vu (ch. 159), on peut, néanmoins, leur en attribuer la faute, parce que ce défaut reste en eux par suite d'un péché qui a précédé, de même qu'on n'excuse pas un homme ivre de l'homicide commis pendant l'ivresse, dans laquelle il est tombé par sa faute.

De plus, bien qu'il ne soit pas au pouvoir de l'homme qui est dans le péché d'éviter absolument le péché par lui-même, il peut, cependant, éviter actuellement tel ou tel péché, comme nous l'avons observé (ch. 155). Il commet donc volontairement tous les péchés qu'il commet, et, conséquemment, on n'a pas tort de lui en attribuer la faute.

CHAPITRE CLXI.

Dieu délivre les uns du péché et y laisse les autres.

Quoique l'homme qui commet le péché fasse obstacle à la grâce, et que, suivant que l'ordre l'exige, il ne devrait pas recevoir la grâce, néanmoins, parce que Dieu peut agir en dehors de l'ordre qu'il a établi parmi les êtres, comme cela a lieu quand il rend la vue aux aveugles et la vie aux morts, quelquefois, en vertu de l'abondance de sa bonté, il prévient de son secours ceux-là mêmes qui mettent obstacle à la grâce, en les détournant du mal et les portant au bien; et, de

quas me (*Psalm.* LXX, 9); et Dominus orare nos docet : *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo* (*Matth.*, VI, 13).

Quamvis autem illi qui in peccato sunt vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiæ præstent vel ponant, ut ostensum est (c. 159), nisi auxilio gratiæ præveniantur, nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur; sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit.

Præterea, licet ille qui est in peccato non habeat hoc in propria potestate omnino quod vitet peccatum, habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est (c. 155); unde quodcumque committit voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

CAPUT CLXI.

Quod Deus aliquos a peccato liberat et aliquos in peccato relinquit.

Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiæ præstet, et, in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen, quia Deus præter ordinem rebus inditum operari potest, sicut quum cæcum

Digitized by Google

même qu'il ne rend pas la vue à tous les aveugles et qu'il ne délivre pas tous les malades, afin de faire paraître les œuvres de sa puissance dans ceux qu'il guérit, et de conserver l'ordre de la nature dans les autres, ainsi il ne prévient pas de son secours tous ceux qui font obstacle à la grâce, pour les détourner du mal et les porter au bien, mais seulement quelques-uns, au sujet desquels il veut montrer sa miséricorde, de telle sorte que l'ordre de sa justice se manifeste dans les autres. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Dieu voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, il a supporté, avec beaucoup de patience, les vases de colère propres à la perdition, afin de faire paraître les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde, qu'il a préparés à la gloire* (Rom., IX, 22 et 23).

Puisque, parmi les hommes qui sont engagés dans les mêmes péchés, Dieu convertit ceux-ci, en les prévenant, et supporte les autres, ou bien permet qu'ils suivent le cours ordinaire des choses, il ne faut pas chercher pour quelle raison il convertit ceux-ci et non pas ceux-là : car cela dépend absolument de sa volonté, de même que c'est en vertu de sa volonté absolue qu'à l'instant où toutes choses sortirent du néant, certains êtres furent créés plus nobles que les autres, de même aussi que, par sa volonté absolue, l'artisan forme d'une même matière, également préparée, des vases qui ont une destination relevée et d'autres pour les plus bas usages. C'est pourquoi l'Apôtre nous dit : *Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur et un vase d'ignominie* (Rom., IX, 21)?

Nous détruisons ainsi l'erreur d'Origène, qui enseignait que ceux-

illuminat vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suæ etiam eos qui impedimentum gratiæ præstant auxilio suo prævenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum ; et, sicut non omnes cæcos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat opus virtutis ejus appareat et in aliis ordo naturæ servetur, ita non omnes qui gratiam impediunt auxilio suo prævenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis justitiæ ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit : *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam* (Rom., IX, 22 et 23).

Quum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur hos quidem præveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos ; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet, sicut ex simplici ejus voluntate processit quod, quum omnia fierent ex nihilo, quædam facta sunt aliis digniora, et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia similiter disposita quædam vasa format ad nobiles usus et quædam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit : *Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam* (Rom., IX, 21)?

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non

Digitized by Google

ci sont convertis à Dieu, et non pas ceux-là, à cause de certaines œuvres que leurs âmes ont faites avant d'être unis à des corps (1). Cette opinion a été réfutée plus haut (liv. II, ch. 83 et 84).

(1) Refragari libertati nostri arbitrii videtur et id quod Apostolus sibi objiciens ait : *Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat. Dices itaque mihi : Quid adhuc quæritur ? Voluntati enim ejus quis resistit ? O homo, tu quis es qui respondeas Deo ? Nunquid dicit figmentum ei qui se finxit : Quid me fecisti sic ? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam* (Rom., IX, 18-21) ? Dicet enim quispiam : Si quemadmodum ex eodem luto alia quidem in honorem, alia vero in contumeliam vasa figulus facit, sic et Deus alia in salutem, alia in perditionem, non est in nobis vel salvos fieri vel perire, neque sumus liberi. Sed ab eo qui hæc ita accipit quæremus audeatne cogitare Apostolum pugnantia loqui. Neminem puto tanta fore audacia ut hoc dicat. Si ergo pugnantia non dicit Apostolus, quomodo, secundum istius interpretationem, juste accusat eum qui Corinthi fornicatus erat, vel eos qui deliquerant quosque libidinis ac intemperantiæ suæ non pœnituerat? Quo pacto etiam iis quos laudat, quasi recte egerint, Onesiphori, verbi gratia, domui benedicit his verbis : *Det misericordiam Dominus Onesiphori domui, quia sæpe me refrigeravit, et catenam meam non erubuit ; sed quum Romam venisset, sollicite me quæsivit et invenit. Det illi Dominus invenire misericordiam a Domino in illa die* (II. Tim., I, 16-18)? Non igitur ejusdem est Apostoli eum qui peccavit, ut reprehensione dignum, vituperare, et eum qui recte fecit, ut laude dignum, approbare; ac rursum, quasi nihil sit in nostra potestate, dicere in causa esse mundi Opificem cur aliud vas sit in honorem, aliud in ignominiam. Quo pacto illud : *Nos omnes assistere oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum, sive malum* (II. Cor., V, 10) consistet, quum ii qui mala egerunt eo devenerint, quod conditi essent in vasa ignominiæ, et ii qui ad virtutis normam vixerunt bene se gesserint, quod ad id ab initio essent comparati et vasa honoris facti? Præterea, quomodo huic, quam ex iis quæ adduximus verbis conceperunt, opinioni, in causa esse opificem cur aliud vas sit in honorem, aliud in contumeliam, non repugnat id quod alibi dicitur : *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia ; et quædam quidem in honorem, quædam autem in contumeliam. Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem, sanctificatum et utile Domino, ad omne opus bonum paratum* (II. Tim., II, 20 et 21)? Nam si qui se expurgavit fit vas in honorem, qui vero vitiorum suorum sordes abstergere neglexerit fit vas in contumeliam, quantum ex his verbis colligere licet, non est ejus rei causa mundi opifex. Facit enim vasa honoris et vasa ignominiæ, non a principio secundum prænotionem, quia per ipsum nec præcondemnat nec præjustificat, sed vasa honoris facit eos qui se expurgarint, vasa vero ignominiæ, qui vitiorum suorum sordes abstergere neglexerint; ita ut priusquam fingantur vasa in honorem et vasa in contumeliam, antiquiores causæ exstiterint cur alius fiat in honorem, alius in contumeliam. Quod si semel admittimus ex præcedentibus quibusdam causis aliud esse vas honoris, aliud vas contumeliæ, quid absurdi fuerit, ad locum de anima recurrentes, dicere ex præcedentibus causis dilectum fuisse Jacob priusquam corpus assumeret, et odio habitum fuisse Esaü antequam in utero esset Rebeccæ? Illud etiam simul ostenditur, quemadmodum unum subjacet figulo lutum, ex ejus concretione vasa in honorem et ignominiam fiunt, ita quum una omnium animarum natura subjacet Deo, et una, ut ita dicam, sit rationabilium substantiarum massa, ex præcedentibus causis fieri ut alii quidem sint in honorem, alii vero in contumeliam... Qui autem diversas inducunt naturas et Apostoli dicto utuntur, iis hæc dicenda sunt : Si tuentur ex una eademque massa esse qui pereunt et qui salvi fiunt, atque unum eumdemque esse utrorumque opificem, si bonus est qui non solum spirituales, sed et terrenos facit (hinc enim id consequitur), fieri sane potest ut qui nunc ex anteactis quibusdam bonis operibus factus est vas honoris, si vase honoris indigna fecerit, altero seculo fiat vas

alios, propter aliqua opera quæ animæ eorum fecerant antequam corporibus inirentur (περὶ ἀρχῶν, l. III, c. 1); quæquidem positio improbata est (l. II, c. 83 et 84).

Digitized by Google

CHAPITRE CLXII.

Dieu n'est cause des péchés de personne.

Quoique Dieu ne convertisse pas à lui certains pécheurs, mais les laisse dans leurs péchés, selon qu'ils le méritent, il ne les pousse cependant pas à pécher. En effet :

1° Nous avons vu que l'homme pèche parce qu'il s'éloigne de Dieu, qui est sa fin dernière (ch. 143 et 157). Or, puisque tout agent agit en vue de la fin qui lui est propre et qui lui convient, il répugne que par l'action de Dieu quelques êtres se détournent de leur fin propre, qui est Dieu. Donc il est impossible que Dieu fasse pécher quelqu'un.

2° Le bien ne peut être la cause du mal. Or, le péché est le mal de l'homme ; car il est contraire à son bien propre, qui est de vivre conformément à la raison. Donc Dieu ne peut être une cause de péché pour personne.

3° Toute sagesse et toute bonté de l'homme dérive de la sagesse et de la bonté de Dieu, comme étant, en quelque sorte, sa ressemblance. Or, il répugne à la sagesse et à la bonté de l'homme de faire pécher quelqu'un. Donc cela répugne beaucoup plus encore à la sagesse et à la bonté de Dieu.

4° Tout péché provient d'un défaut de l'agent immédiat, et non de l'influence du premier agent : par exemple, le vice du boiteux vient de la conformation de la jambe, et non de la puissance motrice, bien que, cependant, tout ce qui paraît de la perfection du mouvement

gnominiæ ; sicut rursum fieri potest ut qui ex antiquioribus hac vita causis factus est hic vas contumeliæ, si se emendaverit, in nova creatione fiat vas sanctificatum, utile Domino et ad omne opus bonum paratum (Orig., *De principiis*, l. III, c. 1, n. 20 et 21).

CAPUT CLXII.

Quod Deus nemini est causa peccandi.

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

1° Homines enim peccant per hoc quod deviant ab Ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (c. 143 et 157) patet. Quum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

2° Item, Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum ; contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

3° Præterea, Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quædam similitudo Ipsius. Repugnat autem sapientiæ et bonitati humanæ quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinæ.

4° Adhuc, Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primiti agentis : sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiæ, non autem ex virtute motiva, quum

Digitized by Google

dans la démarche du boiteux dérive de cette puissance. Or, le péché de l'homme a pour agent immédiat la volonté. Donc le défaut du péché provient de la volonté de l'homme, et non de Dieu, qui est le premier agent, et de qui, néanmoins, découle tout ce qui, dans l'acte du péché, concourt à rendre l'action parfaite.

Aussi, est-il écrit : *Ne dites pas : C'est lui qui m'a égaré ; car les hommes impies ne lui sont point nécessaires* (Eccli., XV, 12) ; et plus loin : *Il n'a commandé à personne de commettre l'impiété, et il n'a donné à personne le temps de pécher* (Ibid., XV, 21). Ailleurs encore nous lisons : *Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise que c'est Dieu qui le tente ; car Dieu ne sollicite pas au mal* (Jac., I, 13).

On trouve cependant dans l'Écriture certains passages d'après lesquels il semble que Dieu est pour quelques-uns une cause de péché. Tels sont ceux-ci : *J'ai endurci le cœur de Pharaon et celui de ses serviteurs* (Exod., X, 1) ; *Aveuglez le cœur de ce peuple, bouchez ses oreilles et fermez ses yeux, de peur que ses yeux ne voient..., qu'il ne se convertisse et que je ne le guérisse* (Is., VI, 10) ; *Vous nous avez fait errer hors de vos voies ; vous avez endurci notre cœur pour nous faire perdre votre crainte* (Ibid., LXIII, 17) ; *Dieu les a livrés à leur sens réprouvé, en sorte qu'ils fissent des choses indignes* (Rom., I, 28).

Tous ces textes doivent s'entendre en ce sens que Dieu n'accorde pas à certains hommes le secours qu'il donne à d'autres pour éviter le péché. Or, ce secours ne consiste pas seulement dans l'infusion de la grâce, mais encore dans une protection extérieure, qui, par les soins de la divine Providence, fait éviter à l'homme les occasions du péché et comprime tout ce qui l'excite à le commettre.

tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur : *Non dicas : Ille me implanavit ; non enim necessarii sunt ei homines impii* (*Eccli.*, XV, 12) ; et infra : *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi* (*Ibid.*, XV, 21) ; et dicitur : *Nemo, quum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur ; Deus enim intentator malorum est* (*Jacob.*, I, 13).

Inveniuntur tamen quædam in Scripturis, ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi ; dicitur enim : *Ego induravi cor ejus* (Pharaonis) *et servorum illius* (*Exod.*, X, 1) ; et : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude, ne forte videat oculis suis..., et convertatur, et sanem eum* (*Isai.*, VI, 10) ; et : *Errare nos fecisti de viis tuis ; indurasti cor nostrum, ne timeremus te* (*Ibid.*, LXIII, 17) ; et dicitur : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt* (*Rom.*, I, 28).

Quæ omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert. Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiæ, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina Providentia tollun-

Digitized by Google

Dieu fortifie encore l'homme contre le péché par la lumière naturelle de la raison et par tous les autres biens naturels qu'il lui accorde. Quand donc il retire ces secours à quelqu'un, suivant qu'il l'a mérité par ses actions et que la justice divine l'exige, nous disons que Dieu l'endurcit, qu'il l'aveugle, ou bien nous employons quelqu'autre des expressions qui précèdent.

CHAPITRE CLXIII.

De la prédestination, de la réprobation et de l'élection divine.

Puisque nous avons prouvé, d'un côté, que l'opération divine dirige vers leur fin dernière certains hommes qui sont aidés par la grâce, tandis que d'autres, privés de ce secours, s'éloignent de leur fin dernière (ch. 161); et, d'un autre côté, que la sagesse de Dieu a prévu et disposé éternellement tout ce qu'il fait (ch. 94), cette distinction des hommes a dû nécessairement être réglée par Dieu dès l'éternité. En tant donc que dès l'éternité il en a désigné quelques-uns comme devant être dirigés vers leur fin dernière, nous disons qu'il les a prédestinés. De là cette parole de l'Apôtre : *Il nous a prédestinés à l'adoption des enfants..., selon le dessein de sa volonté* (Ephés., I, 5).

Nous disons, au contraire, qu'il a réprouvé ou haï ceux auxquels il a résolu éternellement de ne pas donner sa grâce, selon ce que nous lisons dans l'Écriture : *J'ai eu de l'amour pour Jacob et de la haine pour Esaü* (Malach., I, 2 et 3).

Ce que nous appelons l'élection divine consiste dans la distinction

tur et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quæ homini confert. Quum ergo hæc auxilia aliquibus subtrahit pro merito suæ actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare, vel excæcare, vel aliquid eorum quæ dicta sunt.

CAPUT CLXIII.

De prædestinatione, reprobatione et electione divina.

Quia vero ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adjuti, aliqui vero eodem auxilio gratiæ deserti ab ultimo fine decidunt (c. 161), omnia autem quæ a Deo aguntur ab æterno per ejus sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra (c. 94) ostensum est, necesse est prædictam hominum distinctionem ab æterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab æterno præordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos prædestinasse; unde Apostolus dicit : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suæ* (*Ephes.*, I, 5).

Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam non daturum dicitur reprobasse vel odio habuisse, secundum illud quod habetur : *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui* (*Malach.*, I, 2 et 3).

Ratione vero ipsius distinctionis, secun-

Digitized by Google

même par aquelle il a réprouvé les uns et prédestiné les autres; et c est de cette élection qu'il est dit : *Il nous a élus en lui* [en Jésus-Christ] *avant la création du monde* (Ephés., I, 4).

Evidemment donc la prédestination, l'élection et la réprobation sont une partie de la divine Providence, en tant que la Providence de Dieu dispose les hommes en vue de leur fin dernière; et, par conséquent, il serait facile de prouver que la prédestination et l'élection n'imposent aucune nécessité, par les mêmes arguments qui ont servi à établir que la Providence divine n'exclut pas la contingence des êtres (ch. 72).

On peut démontrer que la cause de la prédestination et de l'élection n'est pas dans quelques mérites de l'homme, non-seulement par cette raison, que la grâce de Dieu, qui est un effet de la prédestination, n'est prévenue par aucun mérite, mais qu'elle précède tout mérite humain, comme nous l'avons vu (ch. 149), mais encore par cette autre raison, que la volonté et la Providence de Dieu sont la cause première de tout ce qui arrive. Or, rien ne saurait être cause de la volonté et de la Providence de Dieu, bien que tel effet de la Providence, et aussi de la prédestination, puisse être la cause de tel autre effet. *Car*, dit l'Apôtre, *qui lui a donné le premier, pour être récompensé? Puisque tout est de lui, par lui et en lui, gloire à lui dans tous les siècles. Amen* (Rom., XI, 35 et 36).

dum quod quosdam reprobavit et quosdam prædestinavit, attenditur divina electio, de qua dicitur : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* (*Ephes.*, I, 4).

Sic igitur patet quod prædestinatio et electio et reprobatio est quædam pars divinæ Providentiæ, secundum quod homines ex divina Providentia ordinantur in ultimum finem; unde per eadem manifestum esse potest quod prædestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c. 72) ostensum est quod divina Providentia contingentiam a rebus non aufert.

Quod autem prædestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quæ est prædestinationis effectus, meritis non prævenitur, sed omnia merita præcedit humana, ut ostensum est (c. 149); sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et Providentia est prima causa eorum quæ fiunt. Nil autem potest esse causa voluntatis et Providentiæ divinæ, licet effectuum Providentiæ, et similiter prædestinationis, unus possit alterius esse causa. *Quis enim*, ut Apostolus dicit, *prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in secula. Amen* (*Rom.*, XI, 35 et 36).

Digitized by Google

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE IV.

CHAPITRE PREMIER.

Avant-Propos.

Nous n'avons parlé qu'en partie de ses voies; et si ce que nous venons d'entendre de sa parole égale à peine une petite goutte d'eau, qui pourra contempler l'éclat de sa grandeur (Job, XXVI, 14)?

L'intelligence de l'homme, qui, conformément à sa nature, acquiert la science par les objets sensibles, est incapable d'arriver par elle-même à contempler dans son essence la substance divine, qui est élevée, sans aucune proportion, au-dessus de tout ce qui est sensible, et

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER QUARTUS.

CAPUT I.

Proœmium.

Ecce, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus; et quum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri [*Job.*, XXVI, 14]?

Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quæ super omnia sensibilia, imo super omnia alia entia improportionabiliter elevatur, pertingere per seipsum non valet. — Sed, quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis

Digitized by Google

même au-dessus de tous les autres êtres. Mais, parce que le bien parfait de l'homme est de connaître Dieu d'une manière quelconque, pour que cette créature si noble ne paraisse pas exister en vain, comme étant dans l'impuissance d'atteindre à sa fin propre, un moyen est donné à l'homme de s'élever à la connaissance de Dieu; et comme toutes les perfections des êtres descendent par ordre de Dieu, qui est placé à leur extrême sommet, ce moyen consiste à partir des êtres inférieurs et, en remontant l'échelle par degrés, à avancer dans la connaissance de Dieu; car lorsqu'il s'agit des mouvements des corps, on descend et on remonte par la même voie, qui n'est distincte qu'à raison du principe et de la fin.

Les perfections descendent ainsi de Dieu pour deux raisons : — La première est prise dans la première origine des êtres; car, afin de rendre le monde parfait, la sagesse divine a suivi un ordre dans la production des êtres, de telle sorte que l'univers créé comprit dans sa totalité les plus élevés et les plus vils. — La seconde raison, qui ressort des êtres eux-mêmes, est celle-ci : Puisque les causes sont supérieures aux effets, les premiers effets sont inférieurs à la première cause, qui est Dieu, et, néanmoins, ils sont supérieurs à leurs effets propres, et ainsi de suite jusqu'aux derniers des êtres. Et, parce qu'en Dieu, qui est à l'extrême sommet de l'échelle des êtres, l'unité est absolument parfaite, et que plus un être est un, plus il a de puissance et de dignité, il en résulte qu'à mesure que l'on s'éloigne du premier principe, la diversité et la variété s'accroît parmi les êtres. Cette émanation, qui sort de Dieu, est donc nécessairement une à l'origine, et elle se fractionne selon le degré de bassesse des êtres auxquels elle arrive; et ainsi, à raison de la diversité des êtres, diverses voies appa-

creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quædam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta.

Prædicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio : — Una quidem, ex parte primæ rerum originis; nam divina Sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. — Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit; nam, quum causæ sint nobiliores effectibus, primo quidem causata deficiunt a prima causa, quæ Deus est, quæ tamen suis effectibus præeminent, et sic deinceps, quousque ad ultima rerum perveniatur. Et, quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur, et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius, consequens est ut, quantum a primo principio receditur, tanto major diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad

Digitized by Google

raissent, qui partent, en quelque sorte, d'un principe unique et aboutissent à des êtres divers.

En suivant ces voies, notre intelligence peut donc s'élever à la connaissance de Dieu; mais sa faiblesse nous empêche de les connaître parfaitement elles-mêmes. En effet, les sens, par lesquels notre connaissance commence, ayant pour objets les accidents extérieurs, qui sont essentiellement sensibles, tels que la couleur, l'odeur et les autres semblables, l'intelligence ne parvient qu'avec peine à connaître intrinsèquement, à l'aide de ces moyens extérieurs, les choses mêmes dont elle saisit parfaitement les accidents par les sens. Donc il lui sera beaucoup moins facile de parvenir à comprendre quelles sont les natures des êtres dont nous saisissons peu d'accidents avec les sens, et bien moins encore celles des êtres dont les accidents ne peuvent être saisis, quoiqu'on les connaisse en partie par quelques effets qui leur sont inférieurs. Mais lors même que nous connaîtrions les natures de ces êtres, nous ne pourrions avoir qu'une notion très imparfaite de l'ordre suivant lequel la divine Providence les a disposés relativement les uns aux autres et les dirige vers leur fin, puisque nous n'arrivons pas jusqu'à découvrir la raison de la Providence.

Si donc nous ne connaissons qu'imparfaitement ces voies elles-mêmes, comment pourrons-nous parvenir à connaître parfaitement par elles leur principe, qui les surpasse sans proportion? Car, quand même nous connaîtrions parfaitement ces voies, nous serions encore loin de la connaissance parfaite du principe.

Comme donc la connaissance de Dieu à laquelle l'homme pouvait s'élever, en suivant ces voies, par une sorte d'intuition de l'intelligen-

quas terminatur. Et ita secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed, propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam, quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quæ sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et hujusmodi, intellectus vix per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed, etsi ipsæ naturæ rerum essent nobis cognitæ, ordo tamen earum, secundum quod a divina Providentia, et ad invicem disponuntur, et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse posset, quum ad cognoscendam rationem divinæ Providentiæ non pertingamus.

Si igitur ipsæ viæ imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias prædictas? Etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias prædictas, intellec-

Digitized by Google

ce, était très faible, Dieu, mû par la surabondance de sa bonté, voulant affermir cette connaissance dans l'homme, lui révéla de lui-même des choses qui excèdent la portée de l'intelligence humaine; et, selon qu'il convient à l'homme, un certain ordre est gardé dans cette révélation, en sorte qu'elle progresse peu à peu de l'imparfait au parfait, ainsi que cela a lieu pour tout ce qui est muable.

Ces choses sont donc révélées d'abord à l'homme de telle manière qu'il ne les comprend pas, mais les croit, comme les ayant apprises, parce que, dans sa condition présente, où elle est en rapport avec les êtres sensibles, l'intelligence humaine est absolument incapable d'être élevée à l'intuition des choses qui n'ont aucune proportion avec les sens; mais lorsqu'elle aura été détachée des objets sensibles, elle sera élevée à l'intuition des choses révélées.

L'homme connaît donc les choses divines de trois manières : Premièrement, en s'élevant lui-même à la connaissance de Dieu, à l'aide de la lumière naturelle de sa raison et par le moyen des créatures; secondement, lorsque la vérité divine, qui est au-dessus de l'intelligence humaine, descend jusqu'à nous par la révélation, sans cependant nous être démontrée pour que nous en ayons la vision, mais seulement transmise par le discours pour être crue; troisièmement, lorsque l'esprit de l'homme est élevé à l'intuition parfaite des choses qui lui ont été révélées.

Dans le passage qui vient d'être cité, Job fait allusion à cette triple connaissance. — Ce commencement : *Nous n'avons parlé qu'en partie de ses voies,* se rapporte à cette connaissance de Dieu à laquelle notre intelligence s'élève par le moyen des créatures; et, parce que ces voies

tuali quodam quasi intuitu, pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quædam de seipso hominibus revelavit, quæ intellectum humanum excedunt; in quaquidem revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in cæteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur, quia intellectus hominis, secundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quæ omnes proportiones sensus excedunt omnino elevari non potest; sed, quum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quæ revelantur intuenda.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis : Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quæ sunt revelata perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Job in verbis propositis insinuat. — Quod enim dicit : *Ecce, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus,* ad illam cognitionem pertinet qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et, quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adjunxit *ex parte; ex*

Digitized by Google

nous sont imparfaitement connues, il a raison d'ajouter ces mots : *partie ; car*, dit l'Apôtre, *nous connaissons en partie* (I. Cor., XIII, 9). Ce qui suit : *Et si ce que nous venons d'entendre de sa parole égale à peu une petite goutte d'eau*, a trait au second mode de connaissance, suivant lequel les choses divines nous sont révélées par la parole et proposées à notre croyance ; car il est écrit que *la foi vient de ce qu'on entend, l'on entend parce que la parole de Jésus-Christ est annoncée* (Rom., X, 17) et il est dit de cette parole : *Sanctifiez-les par la vérité. Votre parole est la vérité* (Joann., XVII, 17). Ainsi donc, dès lors que la vérité touchant les choses divines nous est révélée pour être crue et non pour être vue, il s'exprime exactement en disant : *Nous avons entendu*. Parce que cette connaissance imparfaite de la vérité que Dieu nous donne en nous la révélant par l'intermédiaire des Anges, qui voient la face du Père, est un écoulement de la connaissance parfaite en vertu de laquelle on voit la vérité dans son essence, il la nomme très bien *une goutte d'eau*, selon ce que dit l'Écriture : *En ce jour-là la douceur dégouttera des montagnes* (Joël, III, 18). Mais, parce que les mystères que les Anges et les autres bienheureux connaissent, en les voyant dans la vérité première, ne nous sont pas tous révélés, mais seulement un petit nombre d'entre eux, il l'exprime par ce qualificatif *une petite* ; car il est écrit : *Qui dira sa grandeur telle qu'elle est dès le commencement ? Beaucoup de choses plus grandes que celles-ci sont cachées ; car nous n'avons vu que quelques-unes de ses œuvres* (Eccli., XLIII, 35 et 36) ; et le Seigneur dit à ses disciples : *J'ai beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les supporter maintenant* (Joann., XVI, 12). Ces choses mêmes que nous apprenons par la révélation nous sont proposées sous forme de paraboles et en termes obscurs, afin que ceux-là seulement qui en ont un

parte enim cognoscimus, sicut Apostolus dicit (I. *Cor.*, XIII, 9). — Quod vero subdit : *Et quum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur ; *fides* enim, ut dicitur, est *ex auditu*, *auditus autem per verbum Christi* (*Rom.*, X, 17) ; de quo etiam dicitur : *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est* (*Joann.*, XVII, 17). Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit : *Audierimus*. Quia vero hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis, mediantibus Angelis, revelatur, qui vident faciem Patris, recte nominat *stillam* ; unde et dicitur : *In die illa, stillabunt montes dulcedinem* (*Joel*, III, 18). Sed, quia non omnia mysteria quæ in prima veritate visa Angeli et alii beati cognoscunt, sed quædam pauca nobis revelantur, signanter addidit *parvam* ; dicitur enim : *Quis magnificabit eum sicut est ab initio ? Multa abscondita sunt majora his ; pauca enim vidimus operum ejus* (*Eccli.*, XLIII, 35 et 36) ; et Dominus discipulis dicit : *Multa habeo vobis dicere ; sed non potestis portare modo* (Joann., XVI, 12). Hæc etiam pauca quæ nobis revelantur sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quoque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi oc-

Digitized by Google

vif désir parviennent à les entendre, et que les autres, les vénérant comme des choses cachées, ne puissent pas les mutiler dans leur incrédulité; de là cette parole de l'Apôtre : *Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme* (I. Cor., XIII, 12); et Job, pour faire ressortir cette difficulté, ajoute à dessein ce mot, *à peine*.—Cette dernière partie: *Qui pourra contempler l'éclat de sa grandeur?* est relative au troisième mode, selon lequel la vérité première sera connue, non plus par la foi, mais par la raison; *car nous le verrons tel qu'il est* (I. Joann., III, 2); et c'est pour cela qu'il emploie le verbe *contempler*. La perception des mystères divins ne sera plus restreinte, mais nous verrons la majesté de Dieu elle-même et la perfection absolue des biens; aussi le Seigneur dit à Moïse : *Je vous montrerai tous les biens* (Exod., XXXIII, 19). Le terme de *grandeur* convient donc ici. Alors la vérité ne sera pas proposée aux hommes enveloppée de voiles, mais entièrement à découvert, selon ce que le Seigneur dit à ses disciples : *L'heure approche où je ne vous entretiendrai plus en paraboles, mais où je vous parlerai ouvertement de mon Père* (Joann., XVI, 25). Le substantif *éclat* est donc propre à indiquer cette manifestation.

Le texte rapporté plus haut convient à notre plan; car, dans les livres qui précèdent, nous avons traité des choses divines selon que la raison naturelle peut parvenir à les connaître au moyen des créatures; mais cette connaissance est imparfaite et proportionnée à la capacité de notre esprit; en sorte que nous pouvons dire avec Job : *Nous n'avons parlé qu'en partie de ses voies.*

Il nous reste à nous occuper des choses qui nous ont été divinement révélées pour que nous les croyions et qui sont au-dessus de l'intelli-

cula venerentur et increduli lacerare non possint; unde dicit Apostolus : *Videmus nunc per speculum in ænigmate* (I. *Cor.*, XIII, 12); signanter igitur addidit *vix*, ut difficultas ostenderetur.— Quod vero subdidit : *Quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa; *videbimus enim eum sicuti est*, ut dicitur (I. Joann., III, 2); unde dicit *intueri*. Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa majestas divina videbitur et omnis bonorum perfectio; unde Dominus ad Moysen dixit : *Ego ostendam omne bonum tibi* (*Exod.*, XXXIII, 19); recte ergo dicit *magnitudinis*. Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta; unde Dominus discipulis suis dicit : *Venit hora, quum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis* (Joann., XVI, 25); signanter ergo dicit *tonitruum*, ad manifestationem insinuandam.

Competunt autem verba præmissa nostro proposito; nam in præcedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Job : *Ecce, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus.*

Restat autem sermo habendus de his quæ nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum. Circa quæ qualiter procedendum sit præmissa verba

Digitized by Google

genee humaine, et ce texte nous apprend comment il faut procéder en cette matière. Dès lors que ce que nous avons entendu de la vérité, dans les paroles de la Sainte-Écriture, était *à peine* comme *une petite goutte d'eau* qui descendait jusqu'à nous, et que personne, dans notre condition présente, n'est capable *de contempler l'éclat de la grandeur* divine, nous devrons observer de prendre pour des principes tout ce que les Livres Saints nous ont transmis; et ainsi nous nous efforcerons de saisir, autant que notre esprit le pourra faire, les vérités enseignées obscurément dans ces livres, en les défendant contre les attaques des incrédules, sans cependant avoir la présomption de les pénétrer parfaitement. Ces choses, en effet, doivent être prouvées par l'autorité de la Sainte-Écriture, et non par les arguments de la raison naturelle. Il faut, néanmoins, établir qu'elles ne répugnent nullement à la raison, afin de repousser les efforts des ennemis de la foi; et dès le commencement de cet ouvrage nous avons indiqué cette méthode (liv. I, ch. 3-7). Mais parce que la raison naturelle s'élève à la connaissance de Dieu par le moyen des créatures, et que la connaissance qui vient de la foi descend, au contraire, de Dieu à nous par la révélation divine, comme cette double connaissance monte et descend en suivant la même voie, il faut procéder, dans la démonstration des vérités que nous croyons comme étant au-dessus de la raison, de la manière que nous avons adoptée pour celles que la raison découvre sur Dieu par ses investigations.

Nous traiterons donc d'abord des vérités supérieures à la raison, qui concernent Dieu lui-même et qui nous sont proposées à croire, comme la foi à la Trinité (ch. 2-26).

Il sera question ensuite des choses que Dieu a faites et qui surpas-

nos docent. Quum enim veritatem *vix* audierimus in sermonibus sacræ Scripturæ, quasi *stilla parva* ad nos descendente, nec possit aliquis in hujus vitæ statu *tonitruum magnitudinis intueri*, erit hic modus servandus ut ea quæ in sermonibus Sacræ Scripturæ sunt tradita quasi principia sumantur; et sic ea quæ in sermonibus prædictis occulte nobis traduntur studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen præsumptio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacræ Scripturæ, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur; qui etiam modus in principio hujus operis [l. I, c. 3-7] prædeterminatus est. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere, in his quæ supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quæ ratione investigantur de Deo:

Ut primo scilicet ea tractentur quæ de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis [c. 2-26].

Secundo autem, de his quæ supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarna-

Digitized by Google

sont notre raison, telles que l'œuvre de l'Incarnation et les autres qui en sont les conséquences (ch. 27-78).

Nous nous occuperons, en troisième lieu, des choses qui sont au-dessus de la raison et que nous attendons dans la fin dernière de l'homme, comme la résurrection et la glorification des corps, le bonheur éternel des âmes, et ce qui s'y rattache (ch. 79-97).

CHAPITRE II.

Il y a chez les personnes divines génération, paternité et filiation.

Puisque nous commençons cette étude par le mystère de la génération divine, voyons d'abord ce qu'on en doit croire d'après les témoignages de la Sainte-Écriture. Nous mettrons à la suite les arguments que l'incrédulité a trouvés contre cette vérité de foi, et après en avoir donné la solution, nous poursuivrons l'exécution de notre dessein.

L'Écriture-Sainte emploie les mots de *paternité* et de *filiation* à propos des personnes divines, lorsqu'elle nous atteste que Jésus-Christ est Fils de Dieu, et cela se rencontre fréquemment dans les livres du Nouveau-Testament. Il est écrit, en effet : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., XI, 27). Saint Marc met en tête de son Evangile ces paroles : *Commencement de l'Evangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu.* Saint Jean l'Evangéliste nous l'enseigne en beaucoup d'endroits; car il dit : *Le Père aime le Fils, et il lui a mis toutes choses entre les mains* (Joann., III, 35); *Comme le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, de même le Fils*

tionis et quæ sequuntur ad ipsam (c. 27-78).

Tertio vero, ea quæ supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quæ his connectuntur (c. 79-97).

CAPUT II.

Quod sit generatio, paternitas et filiatio in divinis.

Principium autem considerationis a secreto divinæ generationis sumentes, quid de ea secundum sacræ Scripturæ documenta teneri debeat præmittamus; deinde vero ea quæ contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus, quorum solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in divinis *paternitatis* et *filiationis* nomina, Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., XI, 27). Adhuc, Marcus suum Evangelium incipit, dicens : *Initium Evangelii Jesu Christi, Filii Dei.* Joannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit; dicitur enim : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus* (Joann., III, 35); et : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (*Ibid.*, V, 21). Paulus etiam Apostolus hæc verba frequenter in-

Digitized by Google

donne la vie à qui il veut (Ibid., v, 21). L'Apôtre saint Paul use souvent aussi de cette façon de parler. Il dit : *Paul, choisi pour annoncer l'Évangile de Dieu, qu'il avait promis autrefois dans les saintes Écritures, touchant son Fils* (Rom., I, 1-3). *Dieu ayant parlé autrefois à nos pères en beaucoup d'occasions et de diverses manières, par les Prophètes, il nous a parlé tout récemment en ces jours, par son Fils* (Hébr., I, 1 et 2). Nous trouvons la même chose, quoique plus rarement, dans les livres de l'Ancien-Testament. On y lit : *Quel est son nom et le nom de son Fils, le savez-vous* (Prov., XXX, 4)? *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils* (Ps. II, 7), et encore : *Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père* (Ps. LXXXVIII, 27). Quoique quelques-uns veuillent donner un autre sens à ces deux derniers extes, en faisant rapporter à David lui-même ces paroles : *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils,* et à Salomon celles-ci : *Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père,* ils ne prouvent pas que le reste s'applique à ces deux personnages. En effet, ce qui suit : *Je vous ai engendré aujourd'hui,* et ce qui vient après : *Je vous donnerai les nations en héritage et je mettrai en votre possession les extrémités de la terre* (Ps. II, 8), ne saurait convenir à David, puisque son royaume ne s'est pas étendu jusqu'aux extrémités de la terre, comme on le voit par l'histoire du Livre des Rois. Ce passage : *Il m'invoquera en disant : Vous êtes mon Père,* ne peut pas s'entendre absolument de Salomon, puisque le Psalmiste ajoute : *J'établirai sa race pour les siècles des siècles, et son trône subsistera autant que le ciel* (Ibid., 30). Dès lors donc que l'on peut appliquer à David ou à Salomon quelques-unes des paroles qui se lient à celles que nous avons rapportées, et non pas les autres, cela nous prouve que, selon l'usage de l'Écriture, elles sont dites de David et de

terserit ; dicit enim : *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo* (*Rom.*, I, 1-3) ; et : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* (*Hebr.*, I, 1 et 2). Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis Veteris Testamenti ; dicitur enim : *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti* (*Proverb.*, XXX, 4)? et legitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu* (Psalm. II, 7) ; et iterum : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu* (Psalm. LXXXVIII, 27). Et quamvis hæc duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu,* ad ipsum David referatur, quod vero dicitur : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu,* Salomoni attribuatur, tamen ea quæ conjunguntur utrique hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest competere quod additur : *Ego hodie genui te,* et quod subditur : *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ* (Psalm. II, 8), quum ejus regnum non usque ad terminos terræ fuerit dilatatum, ut historia libri Regum declarat ; neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu,* quum subditur : *Ponam in seculum seculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies cœli* (*Ibid.*, 30). Unde datur intelligi quod, quia quædam præmissis verbis annexa David vel Salomoni possint congruere,

Digitized by Google

Salomon comme représentant une autre personne, dans laquelle se réalise tout ce qui est annoncé dans le Psaume.

Parce que les noms de *Père* et de *Fils* sont corrélatifs à une sorte de génération, l'Écriture n'a pas omis de parler en propres termes de la génération divine. Nous avons vu qu'il est dit dans un Psaume : *Je vous ai engendré aujourd'hui.* Nous lisons aussi : *Les abîmes n'étaient pas encore, et déjà j'étais conçue... J'ai été enfantée avant les collines* (Prov., VIII, 24 et 25); ou bien, selon une autre version : *Le Seigneur m'a engendré avant les collines;* et ailleurs : *Moi qui fais enfanter les autres, n'enfanterai-je pas aussi? dit le Seigneur. Si c'est moi qui donne aux autres la fécondité, resterai-je stérile? dit le Seigneur votre Dieu* (Is., LXVI, 9). Quoique l'on puisse dire que ce passage doit se rapporter à la multiplication des enfants d'Israël, à leur retour de la captivité dans leur pays, à cause de ce qui précède : *Sion est entrée en travail et a mis au jour ses enfants* (Ibid., 8), cela ne détruit pas ce que nous avançons; car quelque application que l'on fasse de cette raison, celle même qui est sortie de la bouche de Dieu conserve toute sa force et sa valeur, c'est-à-dire que s'il donne aux autres la fécondité, il ne doit pas rester stérile. Il ne conviendrait pas, en effet, que celui qui rend les autres êtres capables d'engendrer véritablement n'engendrât pas lui-même réellement, mais par ressemblance, puisque tout attribut est nécessairement d'une manière plus excellente dans la cause que dans les effets, ainsi que nous l'avons prouvé (liv. I, ch. 23). Il est encore écrit : *Nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Joann., I, 14); *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître lui-même* (Ibid., I, 18); et saint Paul nous dit : *Lorsqu'il*

quædam vero nequaquam, de David et Salomone hæc verba dicantur, secundum morem Scripturæ, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

Quia vero nomina *Patris* et *Filii* generationem aliquam consequuntur, etiam divinæ generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam et in Psalmo, ut dictum est, legitur : *Ego hodie genui te;* et dicitur : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram...; ante colles ego parturiebar* (*Proverb.*, VIII, 24 et 25), vel, secundum aliam litteram : *Ante colles generavit me Dominus.* Dicitur etiam : *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus* (Is., LXVI, 9). Et, licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentium in terram suam, quia præmittitur : *Parturivit et peperit Sion filios suos* (*Ibid.*, 8), tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quæ ex Dei ore inducitur firma et stabilis manet, ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit ipse non vere, sed per similitudinem, generet; quum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (l. I, c. 23). Dicitur etiam : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (Joann., I, 14); et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*

Digitized by Google

introduit de nouveau son premier-né dans le monde, il dit . Que tous les Anges de Dieu l'adorent (Hebr., I, 6).

CHAPITRE III.

Le Fils de Dieu est Dieu.

Il faut observer que la Sainte-Écriture emploie ces noms même quand elle veut parler de la création des êtres ; car nous y lisons : *Qui est le père de la pluie, et qui a engendré les gouttes de la rosée ? Du sein de qui la glace est-elle sortie et qui a engendré la gelée dans l'air* (Job., XXXVIII, 28 et 29)? De peur donc que par ces mots de paternité, de filiation et de génération on n'entendît pas autre chose que le résultat de la création, l'Écriture a eu soin de ne pas nous laisser ignorer que celui auquel elle donne le nom de fils et qu'elle représente, dans ses témoignages, comme engendré, est aussi Dieu, en sorte que cette génération signifie quelque chose qui est au-dessus de la création. Il est dit, en effet : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu* (Joann., I, 1). La suite prouve que ce nom de *Verbe* désigne le Fils; car l'Évangéliste ajoute : *Et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous ; et nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Ibid., I, 14); et saint Paul dit : *La bonté et l'amour* (1) *de Dieu notre Sauveur se sont manifestés* (Tit., III, 4). La même chose est exprimée dans les livres de l'Ancien-Testament, où le Christ

(1) Nous traduisons *humanitas* par *amour* pour rendre le sens du grec, qui porte : φιλανθρωπία.

(*Ibid.*, I, 18] ; et Paulus dicit : *Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit : Et adorent eum omnes Angeli Dei* (*Hebr.*, I, 6).

CAPUT III.

Quod Filius Dei sit Deus.

Considerandum tamen quod prælictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam ; dicitur enim : *Quis est pluviæ pater, vel quis genuit stillas roris ? De cujus utero egressus est glacies, et gelu de cœlo quis genuit* (Job., XXXVIII, 28 et 29)? Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturæ auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat etiam Deum esse non taceret, ut sic prædicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur; dicitur enim : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (Joann., I, 1). Et quod *Verbi* nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur; nam subdit : *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis ; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (*Ibid.*, I, 14). Et Paulus dicit : *Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei* (Tit., III, 4). Hoc etiam Veteris Testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans ; dicitur enim : *Sedes tua, Deus, in seculum seculi ; virga directionis virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem*

Digitized by Google

est appelé Dieu, comme dans ce passage : *Votre trône, ô Dieu, est établi pour les siècles des siècles; le sceptre de l'équité est le sceptre par lequel vous régnez. Vous avez aimé la justice et haï l'iniquité* (Ps. XLIV, 7 et 8); et les paroles suivantes prouvent bien que ce discours est adressé au Christ : *C'est pour cela, ô Dieu, que votre Dieu vous a oint de l'huile de la joie, de préférence à ceux qui sont avec vous* (1) (Ibid., 10). Il est dit encore : UN PETIT ENFANT *nous est* NÉ, *et un Fils nous a été donné; et la domination a été mise sur son épaule; et il sera appelé l'Admirable, le Conseiller,* DIEU, *le Fort, le Père du siècle futur, le Prince de la paix* (Is., IX, 6).

La Sainte-Écriture nous enseigne donc que le Fils de Dieu, engendré de Dieu, est Dieu. Or, Pierre confessa que Jésus-Christ est Fils de Dieu, en lui disant : *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant* (Matth., XVI, 16). Donc il est Fils unique et Dieu.

CHAPITRE IV.

Quelle a été l'opinion de Photin touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion.

Des hommes pervers, assez présomptueux pour soumettre à la mesure de leur jugement la vérité de cette doctrine, ont conçu sur ce sujet diverses opinions dénuées de raison.

Quelques-uns remarquèrent que l'usage de l'Écriture est d'appeler Fils de Dieu ceux que la grâce divine justifie, ainsi que nous le voyons

(1) C'est-à-dire de préférence aux Anges, aux Prophètes, aux Apôtres et à tous les justes qui règnent avec vous, et auxquels vous êtes infiniment supérieur, à raison de votre Divinité.

(Psalm., XLIV, 7 et 8); et quod ad Christum dicatur patet per id quod subditur : *Propterea unxit te, Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis* (*Ibid.*, 8); et dicitur : PARVULUS *enim* NATUS *est nobis, et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis. Pater futuri seculi, Princeps pacis* (Is., IX, 6).

Sic igitur ex sacra Scriptura docemur Filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Jesum Christum Petrus confessus est, ei dicens : *Tu es Christus, Filius Dei vivi* (Matth., XVI, 16). Ipse igitur et Unigenitus est et Deus est.

CAPUT IV.

Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et ejus improbatio.

Hujus autem doctrinæ veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri præsumentes, de præmissis vanas et varias opiniones conceperunt.

Quorum quidam consideraverunt hanc esse Scripturæ consuetudinem, eos qui divina gratia justificantur filios Dei dici, secundum illud : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus* (Joann., I, 12); et : *Ipse enim Spiritus testimonium*

Digitized by Google

par ces paroles : *Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à ceux qui croient en son nom* (Joann., I, 12); *L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu* (Rom., VIII, 16); *Considérez quel amour le Père nous a témoigné en voulant que nous portions le nom de fils de Dieu, et que nous le soyons en effet* (I. Joann., III, 1). L'Écriture ne tait pas que ceux-là ont été engendrés de Dieu; car il est dit : *Il nous a engendrés volontairement par la parole de la vérité* (Jac., I, 18); et encore : *Quiconque est né de Dieu ne connaît point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui* (I. Joann., III, 9). Ce qui est plus étonnant, c'est que le nom qui convient à la divinité leur est donné. Le Seigneur dit à Moïse : *Je vous ai établi le dieu de Pharaon* (Exod., VII, 1). Ailleurs on lit : J'ai dit : *Vous êtes des dieux, et vous êtes tous les fils du Très-Haut* (Ps. LXXXI, 6); et selon l'interprétation donnée par le Sauveur, *il a appelé des dieux ceux à qui la parole de Dieu a été annoncée* (Joann., X, 35). S'imaginant, d'après cela, que Jésus-Christ est un pur homme, qui a commencé d'exister dans le sein de la Vierge Marie, et qui, par les mérites d'une vie parfaite, a obtenu, de préférence à tous les autres, l'honneur de la divinité, ils ont cru qu'il était fils de Dieu, comme les autres hommes, par l'esprit d'adoption, qu'il a été engendré de Dieu par la grâce, et que les Écritures l'appellent Dieu en l'assimilant à Dieu, non en vertu de sa nature, mais à cause d'une sorte de participation à la bonté divine; de même qu'il est dit des saints : *Afin que vous deveniez participants de la nature divine, en évitant la corruption de la concupiscence qui est dans le monde* (II. Petr., I, 4.).

Ils s'efforçaient d'appuyer cette opinion sur les témoignages suivants de la Sainte-Écriture :

reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei (*Rom.*, VIII, 16); et : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus* (I. Joann., III, 1). Quos etiam a Deo genitos esse Scriptura non tacet; dicitur enim : *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis* (Jacob., I, 18); et dicitur : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet* (I. Joann., III, 9). Et quod est mirabilius, eisdem nomen divinitatis adscribitur; Dominus enim dixit ad Moysen : *Ecce constitui te deum Pharaonis* (*Exod.*, VII, 1); et : *Ego dixi : Dii estis, et filii Excelsi omnes* (Psalm. LXXXI, 6); et, sicut Dominus dicit : *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est* (Joann. X, 35). Per hunc modum opinantes Jesum Christum purum hominem esse et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatæ vitæ meritum divinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum, existimaverunt eum similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, et per gratiam ab eo genitum, ei per quamdam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinæ bonitatis; sicut et de sanctis dicitur : *Ut efficiamini divinæ consortes naturæ, fugientes ejus quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem* (II. Petr., I, 4).

Hanc autem positionem sacræ Scripturæ auctoritate confirmare nitebantur.

1° Dicit enim Dominus : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (Matth.,

Digitized by Google

1° Le Seigneur dit : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., XXVIII, 18). S'il était Dieu avant tous les temps, il n'aurait pas reçu ce pouvoir dans le temps.

2° Il est dit du Fils qu'*il lui est né*, c'est-à-dire à Dieu, *selon la chair, du sang de David*, et qu'*il a été prédestiné Fils de Dieu en puissance* (Rom., 1, 3 et 4). Or, ce qui est prédestiné et ce qui naît ne paraît pas éternel.

3° L'Apôtre dit : *Il a été obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom* (Philipp., II, 8 et 9). Ce qui semble prouver qu'il a reçu les honneurs divins, et qu'il a été élevé au-dessus de tous les êtres, à cause du mérite de son obéissance et de sa passion.

4° Saint Pierre dit aussi : *Que toute la maison d'Israël sache très certainement que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié* (Act., II, 36). Il paraît donc avoir été fait Dieu dans le temps, et n'être pas né avant le temps.

5° Ils apportent encore en faveur de leur opinion ce qui, dans l'Écriture, a trait à Jésus-Christ et semble constituer un défaut : par exemple, qu'il est porté dans le sein d'une femme et prend de l'accroissement avec l'âge ; qu'il souffrit la faim et la fatigue, et fut assujetti à la mort; qu'il fit continuellement des progrès; qu'il avoua ne pas connaître l'heure du jugement et s'effraya de la mort, et toutes choses semblables, qui ne sauraient convenir à un être qui est Dieu par nature. D'où ils concluent qu'il a obtenu l'honneur de la divinité par grâce et à cause de ses mérites, et non parce qu'il était d'une nature divine.

Les premiers auteurs de cette opinion sont d'anciens hérétiques

XXVIII, 18). Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

2° Item, Dicitur de Filio quod *factus est ei*, scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem*, et quod *prædestinatus est Filius Dei in virtute* (*Rom.*, I, 3 et 4). Quod autem prædestinatur et factum est videtur non esse æternum.

3° Item, Apostolus dicit : *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen* (Philipp., II, 8 et 9). Ex quo videtur ostendi quod, propter obedientiæ et passionis meritum, divino sit honore donatus et super omnia exaltatus.

4° Petrus etiam dicit : *Certissime ergo sciat omnis domus Israel quia Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis* (*Act.*, II, 36). Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

5° Adducunt etiam in fulcimentum suæ opinionis ea quæ in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur; sicut quod femineo portatur utero et profectum ætatis accipit; esuriem passus est et lassitudine fatigatus, et morti subjectus; quod semper profecit; judicii se nescire diem confessus est et mortis terrore concussus est, et alia hujusmodi quæ Deo per naturam exsistenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturæ divinæ.

Digitized by Google

nommés Cérinthe et Ebion (1). Paul de Samosate la renouvela ensuite, et plus tard Photin en prit la défense, en sorte que l'on donne le nom de Photiniens à ceux qui enseignent cette erreur (2).

Mais si l'on examine avec soin les paroles de la Sainte-Écriture, on voit qu'elles n'ont pas le sens que ces hommes ont cru y découvrir. En effet :

1° Lorsque Salomon dit : *Les abîmes n'étaient pas encore, et déjà j'étais conçue* (Prov., VIII, 24), il fait assez voir que cette génération est antérieure à l'existence de tous les êtres corporels. D'où il suit que le Fils engendré de Dieu n'a pas commencé d'exister dans le sein de Marie. Et quoique ces hommes se soient efforcés de détourner le sens de ce témoignage et des autres semblables par une fausse explication, prétendant que ces paroles doivent être entendues de la prédestination, et qu'elles signifient qu'avant la création du monde il avait été arrêté que le Fils de Dieu naîtrait de la Vierge Marie, et non pas qu'il était

(1) Cerinthiani a Cerintho, iidemque Merinthiani a Merintho, mundum ab Angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia hujusmodi Legis præcepta servari. Jesum hominem tantummodo fuisse, nec resurrexisse, sed resurrecturum asseverantes. Millo quoque annos post resurrectionem, in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates, futuros fabulantur; unde etiam Chiliastæ (*Millenarii*) sunt appellati (S. Aug., *De hæresibus*, c. 8). — Ebionæi Christum etiam ipsi tantummodo hominem dicunt (*Ibid.*, c. 10). — Saint Épiphane et d'autres Pères disent que saint Jean composa son Évangile à la prière des évêques d'Asie, pour détruire l'erreur de Cerinthe et d'Ébion. C'est pour cela qu'il fait précéder sa narration de la génération éternelle du Verbe dans le sein de son Père.

(2) Pauliani, a Paulo Samosateno, Christum non semper fuisse dicunt; sed ejus initium ex quo de Maria natus est asseverant, nec eum amplius quam hominem putant. Ista hæresis aliquando cujusdam Artemonis fuit; sed quum defecisset, instaurata est a Paulo, et postea sic a Photino confirmata, ut Photiniani quam Pauliani celebrius nuncupentur. Istos sane Paulianos baptizandos esse in Ecclesia catholica Nicæno concilio constitutum est. Unde credendum est eos regulam baptismatis non tenere, quam secum multi hæretici, quum de Catholica discederent, abstulerunt, eamque custodiunt. —Photinus ab Epiphanio non continuo post Paulum, sive cum Paulo, sed aliis interpositis ponitur. Non tacetur sane similia credidisse; secundum aliquid tamen adversatus ei dicitur; sed quid sit ipsum aliquid omnino non dicitur. Philaster autem continuatim ponit ambos sub singulis et propriis numeris, quasi hæreses duas, quum dicat Photinum in omnibus Pauli secutum fuisse doctrinam (S. Aug., *De hæresibus*, c. 44 et 45).

Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui hæretici, Cerinthus et Ebion, quam postea Paulus Samosatenus instauravit, et postea a Photino est confirmata, ut qui hæc dogmatizant Photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba Sacræ Scripturæ considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem prædicti homines sua opinione conceperunt.

1° Nam, quum Salomon dicat : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram* (Proverb., VIII, 24), satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia exstitisse. Unde relinquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit. Et, licet hæc et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes hæc secundum prædestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod

Digitized by Google

Fils de Dieu avant que le monde existât, il est évident, cependant, par les textes suivants, qu'il a existé avant Marie, non-seulement par la prédestination, mais aussi en réalité. A ce qui a été rapporté plus haut, Salomon ajoute : *Quand il posait dans l'espace les fondements de la terre, j'étais avec lui disposant toutes choses* (Prov., VIII, 29 et 30). Or, s'il n'eût existé que par la prédestination, il n'aurait pu rien faire. Cela résulte également des paroles de saint Jean l'Évangéliste; car, après avoir dit d'abord : *Au commencement était le Verbe,* et sous ce nom il désigne le Fils de Dieu, comme nous l'avons prouvé, pour que personne ne puisse entendre cela de la prédestination, il poursuit : *Toutes choses ont été faites par lui, et rien n'a été fait sans lui* (Joann., I, 3); ce qui ne pourrait pas être vrai, s'il n'avait pas existé réellement avant le monde.

2° Il est dit du Fils de Dieu : *Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, savoir le Fils de l'homme, qui est dans le ciel* (Joann., III, 13); et plus loin : *Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* (Ibid., VI, 38). Il est donc clair qu'il existait avant de descendre du ciel.

3° D'après l'opinion précédemment exposée, un homme s'est élevé, par le mérite de sa vie, jusqu'à devenir Dieu. Or, l'Apôtre prouve, au contraire, qu'étant Dieu, il est devenu homme; car il dit : *Puisqu'il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave, étant devenu semblable aux hommes et reconnu pour un homme à son extérieur* (Philipp., II, 6 et 7). Donc cette opinion est contraire à la doctrine de l'Apôtre.

ejus Filius fuerit ante mundum, per ea tamen quæ sequuntur patet quod, non solum in prædestinatione, sed etiam realiter, fuerit ante Mariam. Nam post præmissa verba Salomonis subjungitur : *Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens* (*Proverb.*, VIII, 29 et 30); si autem in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Joannis Evangelistæ habetur; nam, quum præmisisset : *In principio erat Verbum*, quo nomine Filius Dei intelligitur, ut ostensum est, ne quis hoc secundum prædestinationem accipere posset, subdit : *Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil* (Joann., I, 3); quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum exstitisset.

2° Item, De Filio Dei dicitur : *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, Filius hominis, qui est in cælo* (Joann., III, 13); et iterum : *Descendi de cælo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (*Ibid.*, VI, 38). Apparet ergo eum fuisse antequam de cœlo descenderet.

3° Præterea, Secundum prædictam positionem, homo per vitæ meritum profecit in Deum. Apostolus autem, e converso, ostendit quod, quum Deus esset, factus est homo; dicit enim : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo* (*Philipp.*, II, 6 et 7). Repugnat igitur prædicta positio apostolicæ sententiæ.

4° Adhuc, Inter cæteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiose, de quo dicitur quod *loquebatur Dominus ad*

Digitized by Google

4° Moïse figure parmi tous ceux qui ont eu la grâce de Dieu comme la recevant abondamment; et il est dit à son sujet que *le Seigneur parlait à Moïse face à face, de même qu'un homme s'entretient ordinairement avec son ami* (Exod., XXXIII, 11). Si donc Jésus-Christ était appelé Fils de Dieu seulement à cause de la grâce de l'adoption, de même que les autres saints, on donnerait à Moïse le nom de fils de Dieu pour la même raison qui le fait donner à Jésus-Christ, quoique Jésus-Christ ait reçu une grâce plus abondante; car, parmi les autres saints, l'un est comblé de plus de grâces qu'un autre, et néanmoins on les appelle tous au même titre fils de Dieu. Or, Moïse ne porte pas le nom de fils de Dieu au même titre que Jésus-Christ; car l'Apôtre fait entre Jésus-Christ et Moïse la même distinction qu'entre le fils et le serviteur, lorsqu'il dit: *Moïse a été fidèle dans toute la maison de Dieu, comme un serviteur, pour annoncer tout ce qui devait être publié; mais Jésus-Christ est comme le Fils dans sa maison* (Hébr., III, 5 et 6). Évidemment donc, Jésus-Christ n'est pas appelé Fils de Dieu, comme les autres saints, à cause de la grâce de l'adoption.

5° Nous pouvons encore tirer un argument semblable de plusieurs passages de l'Écriture, qui donne à Jésus-Christ le nom de Fils de Dieu, comme un titre qui lui appartient plus particulièrement qu'aux autres; car tantôt elle l'appelle Fils de Dieu, en le distinguant des autres, comme cela eut lieu lorsque la voix du Père se fit entendre à son baptême, disant : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances* (Matth., III, 17); tantôt elle le qualifie de Fils unique, comme lorsqu'elle dit : *Nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père;* et encore : *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître lui-même* (Ibid., I, 18). Or, si ce

Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum (*Exod.*, XXXIII, 11). Si igitur Jesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione Moyses filius Dei diceretur qua et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus; nam et inter alios sanctos unus alio majori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua et Christus; distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo; dicitur enim : *Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus, tanquam famulus, in testimonium eorum quæ dicenda erant; Christus vero tanquam Filius in domo sua* (*Hebr.*, III, 5 et 6). Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei Filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

5° Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturæ locis colligi potest, quæ quodam singulari modo Christum præ aliis Dei Filium nominat : quandoque quidem, absque aliis singulariter eum Filium nominans, sicut quum vox Patris intonuit in baptismo : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui* (*Matth.*, III, 17); quandoque eum Unigenitum nominans, sicut : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (*Joann.*, I, 14), et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (*Ibid.*, I, 18). Si autem communi modo, si-

Digitized by Google

nom de Fils lui convenait seulement comme au reste des saints, on ne pourrait pas le dire Fils unique. En d'autres endroits même, elle l'appelle le Premier-Né, afin de montrer que la filiation dérive en quelque sorte de lui à nous, selon cette parole : *Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût lui-même le Premier-Né entre beaucoup de frères* (Rom., VIII, 29); il est dit encore : *Dieu a envoyé son Fils..., afin que nous reçussions l'adoption des enfants* (Galat., IV, 4 et 5). Donc celui dont il s'agit est Fils pour une raison spéciale, dès lors que les autres sont appelés fils à cause de la ressemblance de sa filiation.

6° Les Livres Saints attribuent à Dieu certaines opérations, comme lui étant tellement propres, qu'elles ne peuvent convenir à un autre : par exemple, la sanctification des âmes et la rémission des péchés. Il est dit : *Je suis le Seigneur qui vous sanctifie* (Lévit., XX, 8); *C'est moi-même qui efface vos iniquités à cause de moi* (Is., XLIII, 25). Or, la Sainte-Écriture attribue ces deux opérations à Jésus-Christ; car elle dit : *Celui qui sanctifie* (3) *et ceux qui sont sanctifiés ont tous une même origine* (Hébr., II, 11); *Afin de sanctifier le peuple par son sang, Jésus a souffert au delà de la porte* (Ibid., XIII, 12). Le Seigneur attesta lui-même qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés, et il le prouva par un miracle, comme on le voit dans l'Évangile (4), et l'Ange l'annonça en disant : *Il sauvera son peuple de ses péchés* (Matth., I, 21). Donc Jésus-Christ, qui sanctifie

(3) Saint Paul parle dans cet endroit de J.-C. considéré comme homme. En cette qualité, et à raison de la nature humaine, il a la même origine que ceux qu'il sanctifie. Quelques interprètes veulent appliquer ces paroles à J.-C. considéré comme Dieu, en sorte qu'il est Fils de Dieu par nature, et que nous portons ce titre par adoption. La première explication paraît préférable.

(4) *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico : Surge, tolle lectum tuum, et vade in domum tuam. Et surrexit, et abiit in domum suam* (Matth., IX, 6 et 7).

cut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset. Quandoque etiam et Primogenitus nominatur, ut quædam derivatio filiationis ab eo in aliis ostendatur, secundum illud : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse Primogenitus in multis fratribus* (*Rom.*, VIII, 29). et dicitur : *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum reciperemus* (*Galat.*, IV, 4 et 5). Alia ergo ratione ipse est Filius per cujus filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

6° Amplius, Quædam opera in Scripturis Sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt; sicut sanctificatio animarum et remissio peccatorum; dicitur enim : *Ego Dominus qui sanctifico vos* (*Levit.*, XX, 8); et : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me* (*Isai.*, XLIII, 25). Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit; dicitur enim : *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes* (*Hebr.*, II, 11); et : *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est* (*Ibid.*, XIII, 12); ipse etiam Dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur (*Matth.*, IX, 6), et hoc etiam Angelus de ipso prænuntiavit : *Ipse, inquiens, salvum faciet populum suum a pec-*

Digitized by Google

et remet les péchés, n'est pas appelé Dieu dans le même sens que ceux qui sont sanctifiés et dont les péchés sont remis, mais comme ayant la puissance et la nature de Dieu.

Les textes de l'Écriture au moyen desquels ces hommes s'efforçaient de prouver que Jésus-Christ n'est pas Dieu par nature, ne peuvent servir à établir ce point, comme ils le prétendaient. Nous confessons, en effet, qu'après le mystère de l'Incarnation, il y a en Jésus-Christ, Fils de Dieu, deux natures, la nature humaine et la nature divine ; aussi lui attribuons-nous, et ce qui convient proprement à Dieu, à cause de la nature divine, et ce qui paraît constituer une imperfection, à raison de la nature humaine, ainsi que nous l'expliquerons plus loin avec plus de détail (ch. 27 et suiv,). Maintenant que nous traitons de la génération divine, il suffit de montrer, d'après les Écritures, que Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu et Dieu, non-seulement en conséquence de la grâce de l'adoption, comme étant un pur homme, mais en vertu de sa nature divine.

CHAPITRE V.

Opinion de Sabellius touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion.

Comme tous ceux qui pensent exactement sur Dieu ont cette idée fixée dans l'esprit, qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu par nature, quelques-uns ayant compris, d'après les Écritures, que Jésus-Christ est véritablement et naturellement Dieu, ont professé que Jésus-Christ, Fils

catis eorum (*Matth.*, I, 21). Non igitur Christus, et sanctificans, et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturæ testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post Incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet et divinam ; unde de eo dicuntur, et quæ Dei sunt propria, ratione divinæ naturæ, et quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ naturæ, ut infra (c. 27 et seqq.) plenius explanabitur. Nunc autem, ad præsentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse, secundum Scripturas, quod Christus Dei Filius et Deus dicitur, non solum sicut purus homo, per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

CAPUT V.

Opinio Sabellii de Filio Dei, et ejus improbatio.

Quia vero omnium de Deo recte sentientium hæc est fixa mentis conceptio, quod non possit esse nisi unus naturaliter Deus, quidam, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem, nec

Digitized by Google

de Dieu, et Dieu le Père sont un seul Dieu; et cependant, ils n'entendaient pas que la dénomination de *Fils* convient à Dieu à raison de sa nature, ou dès l'éternité, mais ils disaient qu'il a pris ce nom lorsqu'il est né de la Vierge Marie par le mystère de l'Incarnation. Ils attribuaient donc à Dieu le Père tout ce que le Christ a souffert selon la chair : par exemple d'être Fils de la Vierge, en qui il a été conçu et de laquelle il est né, sa passion, sa mort, sa résurrection, et tout ce que les Écritures racontent de Jésus-Christ selon la chair.

Ils cherchaient à appuyer ce sentiment sur les autorités suivantes tirées des Livres Saints : *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur* (Deutér., VI, 4); *Voyez que je suis seul et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que moi* (Ibid., XXXII, 39); *Celui qui me voit, voit aussi mon Père... Mon Père, qui demeure en moi, fait lui-même mes œuvres... Je suis en mon Père, et mon Père est en moi* (Joann., XIV, 9-11). Ils concluaient de tout cela que Dieu le Père porte lui-même le nom de Fils, et qu'il s'est incarné dans le sein de la Vierge.

Telle fut l'opinion des Sabelliens, qu'on a aussi appelés *Patripassiens*, parce qu'ils enseignaient que le Père a souffert, affirmant que le Christ est le Père lui-même (1).

(1) Noetiani, a quodam Noeto, qui dicebat Christum eumdem ipsum esse Patrem et Spiritum Sanctum.—Sabelliani ab illo Noeto, quem supra memoravimus, defluxisse dicuntur; nam et discipulum ejus quidam perhibent fuisse Sabellium (S. Aug., *De hæresibus*, c. 36 et 41).—Sabellius embrassa l'erreur de Praxeas et de Noetius. Il ne mettait point d'autre différence entre les personnes de la Trinité que celle qui existe entre les opérations d'une même chose. Lorsqu'il considérait Dieu comme faisant des décrets dans son conseil éternel et décidant d'appeler les hommes au salut, il le considérait comme Père. Lorsque ce même Dieu descendait sur la terre dans le sein de la Vierge, qu'il souffrait et mourait sur la croix, il l'appelait Fils. Enfin, lorsqu'il considérait Dieu comme agissant efficacement par sa grâce dans l'âme des pécheurs, il l'appelait Saint-Esprit. D'après cette doctrine, il n'y avait aucune distinction entre les personnes divines. Les titres de Père, de Fils et de Saint-Esprit n'étaient que des dénominations empruntées des actions différentes de Dieu pour le salut des hommes.—Sabellius forma un parti qui subsista quelque temps. Saint Épiphane dit que les Sabelliens étaient répandus en as-

tamen quod Deus *Filius* dicatur secundum suam naturam aut ab æterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per Incarnationis mysterium; et sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit Deo Patri attribuebant, puta esse filium Virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quæ Scripturæ de Christo secundum carnem loquuntur.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturæ auctoritatibus. Dicitur enim : *Audi, Israel : Dominus Deus noster Dominus unus est* (*Deuter.*, VI, 4); et : *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me* (*Ibid.*, XXXII, 39); et : *Qui videt me videt et Patrem... Pater in me manens ipse facit opera... Ego in Patre, et Pater in me est* (*Joann.*, XIV, 9-11). Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici, ex Virgine incarnatum.

Hæc autem fuit opinio Sabellianorum, qui et *Patripassiani* dicti sunt, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

Hæc autem positio etsi a prædicta diffe-

Digitized by Google

Quoique cette opinion diffère de la précédente pour ce qui regarde la divinité du Christ ; car elle admet que Jésus-Christ est vraiment Dieu par sa nature, ce que la première nie, elles sont conformes toutes les deux quant à la question de la génération et de la filiation. Les partisans de la seconde, comme ceux de la première, affirment que la filiation et la génération, en vertu desquelles Jésus-Christ est appelé *Fils*, n'existaient pas avant Marie. Ni l'une ni l'autre ne rapportent donc la génération et la filiation à la nature divine, mais seulement à la nature humaine.

L'opinion qui nous occupe a encore cela de particulier, qu'en parlant du Fils de Dieu, elle ne désigne pas une personne subsistante, mais une propriété acquise par une personne qui préexiste déjà ; car par là même que le Père a pris chair dans le sein de la Vierge, il a été appelé Fils, sans que pour cela le Fils soit une personne subsistante distincte de la personne du Père.

La fausseté de cette opinion se démontre avec évidence par l'autorité de la Sainte-Écriture. En effet :

1° Nous avons vu précédemment que, dans l'Écriture, Jésus-Christ n'est pas appelé seulement Fils de la Vierge, mais encore Fils de Dieu. Or, il ne peut se faire que le même soit fils de lui-même ; car, dès lors que le fils est engendré du père, et que celui qui engendre donne l'être à celui qui est engendré, il s'ensuivrait que le même donnerait l'être et le recevrait ; ce qui répugne absolument. Donc Dieu le Père n'est pas le Fils, mais autre est le Fils et autre est le Père.

sez grand nombre dans la Mésopotamie et autour de Rome. Le concile de Constantinople, en rejetant leur baptême, fait voir qu'ils formaient une communion séparée, en 381. L'erreur de Sabellius a été renouvelée par Photin, dans le IVe siècle, et par les Antitrinitaires.

rat quantum ad Christi divinitatem (nam hæc Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat), tamen quantum ad generationem et filiationem utraque est conformis opinio. Nam, sicut prima positio asserit filiationem et generationem, qua Christus *filius* dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et hæc opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.

Habet etiam et hoc proprium ista positio quod, quum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quædam proprietas superveniens præexistenti personæ. Nam ipse Pater, secundum quod carnem sumpsit ex Virgine, Filii nomen accepit, non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Hujus autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturæ.

1° Nam Christus non solum Virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei, ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest ut idem sit filius suiipsius ; quum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse ; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius, sed alius est Filius et alius Pater.

Digitized by Google

2° Le Seigneur dit : *Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* (Joann., VI, 38); *Père, glorifiez-moi en vous-même* (Ibid., XVII, 5). Ces textes et les autres semblables prouvent que le Fils est distinct du Père.

En raisonnant dans l'opinion que nous combattons, on peut objecter que le Christ n'est appelé Fils de Dieu qu'à raison de la nature humaine, c'est-à-dire parce que Dieu le Père a créé et sanctifié lui-même la nature humaine qu'il a prise. Ainsi donc, le même est, par sa divinité, Père de lui-même quant à l'humanité; et, par conséquent, rien n'empêche de dire que, selon l'humanité, le même est distinct de lui-même sous le rapport de la divinité.

Mais il suivrait de là que le Christ est appelé Fils de Dieu comme les autres hommes, soit à raison de la création, soit à raison de la sanctification. Or, nous avons prouvé que Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu pour une autre raison que tous les saints ensemble (ch. 4). Donc on ne peut pas entendre, ainsi qu'on le prétend, que le Père est lui-même le Christ et qu'il est Fils de lui-même.

3° Lorsqu'il y a un seul suppôt subsistant, on ne peut pas en parler au pluriel. Or, Jésus-Christ parle de lui-même et du Père au pluriel, en ces termes : *Mon Père et moi nous sommes un* (Joann., X, 30). Donc le Fils n'est pas le Père.

4° Si le Fils n'est distinct du Père qu'en vertu du mystère de l'Incarnation, avant l'Incarnation il n'y avait entre eux absolument aucune distinction. Or, nous trouvons dans l'Écriture que, même avant l'Incarnation, le Fils était distinct du Père; car il est écrit : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu* (Joann., I, 1).

2° Item, Dominus dicit : *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (Joann., VI, 38); *Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum* (*Ibid.*; XVII, 5). Ex quibus omnibus et similibus ostenditur Filius esse alius a Patre.

Potest autem dici, secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam, quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse, secundum divinitatem, suiipsius secundum humanitatem dicitur Pater; et ita etiam nihil prohibet eumdum secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

Sed secundum hoc sequeretur quod Christus dicatur Filius Dei sicut et alii homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem (c. 4) quod alia ratione Christus dicitur Dei Filius quam alii sancti. Non igitur modo prædicto potest intelligi quod ipse Pater sit Christus et Filius suiipsius.

3° Præterea, Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis prædicatio non recipitur. Christus autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens : *Ego et Pater unum sumus* (Joann., X, 30). Non est ergo Filius ipse Pater.

4° Adhuc, Si Filius a Patre non distinguitur nisi per Incarnationis mysterium, ante Incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Scriptura, etiam ante Incarnationem, Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim : *In principio erat*

Digitized by Google

Donc le Verbe qui était en Dieu était distinct de lui en quelque manière; car c'est là ce qu'on a coutume d'affirmer en disant que l'un est dans l'*autre*. — Nous lisons également qu'il a été engendré de Dieu, dans ce passage : *J'étais avec lui disposant toutes choses* (Prov., VIII, 30), où nous voyons à la fois association et distinction. — Il est dit aussi : *J'aurai pitié de la maison de Juda, et je les sauverai par le Seigneur leur Dieu* (Osée, I, 7). Dieu le Père parle de sauver les peuples par Dieu le Fils, comme par une personne distincte de lui-même et digne de porter le nom de Dieu. — Il est dit encore : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (Gen., I, 26); et dans ce texte la pluralité et la distinction de ceux qui créent l'homme est expressément énoncée. Or, l'Écriture nous enseigne que Dieu seul a créé l'homme. Ainsi donc, il y a eu pluralité et distinction entre Dieu le Père et Dieu le Fils, même avant l'Incarnation de Jésus-Christ. — Donc le Père n'est pas appelé Fils à cause du mystère de l'Incarnation.

5° La vraie filiation appartient au suppôt même de celui qui est appelé fils; car ce terme de filiation ne s'applique pas proprement à la main ou au pied de l'homme, mais à l'homme même, dont ces membres font partie. Or, les termes de paternité et de filiation exigent que ceux auxquels on les applique soient distincts, de même que l'être qui engendre et l'être engendré. Si donc le nom de fils convient vraiment à quelqu'un, il doit être distinct du père quant au suppôt. Or, Jésus-Christ est vraiment Fils de Dieu; car il est dit: *Afin que nous soyons en son vrai Fils* Jésus-Christ (I. Joann., V, 20). Donc Jésus-Christ est nécessairement distinct du Père quant au suppôt. Donc le Père n'est pas le Fils.

Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum (Joann., I, 1). Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat; habet enim hoc consuetudo loquendi ut *alius* apud *alium* esse dicatur. — Similiter etiam genitus a Deo dicitur : *Cum eo eram componens cuncta* (*Proverb.*, VIII, 30); in quo rursus associatio et quædam distinctio designatur. — Dicitur etiam : *Domui Juda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo* (Oseæ, I, 7); ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur, quasi de persona a se distincta, quæ Dei nomine digna habetur. — Dicitur etiam : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen., I, 26); in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur; homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei Patris et Dei Filii pluralitas et distinctio fuit, etiam ante Christi Incarnationem. — Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter Incarnationis mysterium.

5° Amplius, Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet ejus qui dicitur filius; non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cujus ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, sicut et generans et genitum. Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei Filius; dicitur enim : *Ut simus in vero Filio*

Digitized by Google

6° Après l'accomplissement du mystère de l'Incarnation, le Père rend au Fils ce témoignage : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé* (Matth., III, 17). Or, cette indication se rapporte au suppôt. Donc Jésus-Christ est distinct du Père quant au suppôt.

Les arguments au moyen desquels Sabellius s'efforce d'établir son opinion ne prouvent pas ce qu'il veut démontrer, comme nous le verrons mieux plus loin (ch. 9). En effet, de ce qu'il n'y a qu'un Dieu, ou bien de ce que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, il ne s'ensuit nullement que le Fils et le Père sont une même chose quant au suppôt; car l'unité est possible en quelque manière pour deux êtres dont les suppôts sont distincts.

CHAPITRE VI.

De l'opinion d'Arius touchant le Fils de Dieu.

Comme il est contraire à la doctrine sacrée que le Fils de Dieu ait commencé d'exister dans le sein de Marie, ainsi que l'affirmait Photin, et que celui qui a été Dieu éternellement et qui est aussi Père ait commencé d'être Fils en s'incarnant, selon que Sabellius l'enseignait, d'autres ont accepté ce que l'Écriture nous apprend de la génération divine, savoir que le Fils de Dieu a existé avant le mystère de l'Incarnation, et même avant la création du monde. Mais parce que ce Fils est distinct de Dieu le Père, ils pensèrent qu'il n'est pas de la même nature que lui; car ils ne pouvaient comprendre, et ils refusaient d'admettre, que deux êtres distincts comme personnes ont une seule essence

ejus Jesu Christo (I. Joann., v, 20). Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre. Non igitur ipse Pater est Filius.

6° Adhuc, Post Incarnationis mysterium, Pater de Filio protestatur : *Hic est Filius meus dilectus* (Matth., III, 17). Hæc autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare id quod intendit non ostendunt, ut infra (c. 9) plenius ostendetur. Non enim, per hoc quod Deus est unus, vel quod Pater est in Filio et Filius in Patre, habetur quod Filius et Pater sint unum supposito; potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

CAPUT VI.

De opinione Arii circa Filium Dei.

Quum autem doctrinæ sacræ non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat; neque ut is qui ab æterno Deus fuit et Pater est per carnis assumptionem Filium esse cœperit, ut Sabellius dixerat, fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit opinionem sumentes, quod Filius Dei ante Incarnationis mysterium exstiterit, et etiam ante mundi conditionem. Et, quia iste Filius a Deo Patre est alius, æstimaverunt eum non esse ejusdem naturæ cum Deo Patre; non enim intelligere poterant nec credere volebant quod aliqui duo, secundum

Digitized by Google

et la même nature. Et comme on croit, d'après l'enseignement de la foi, que la nature de Dieu le Père est seule éternelle, ils crurent que la nature du Fils n'a pas existé éternellement, quoique l'existence du Fils soit antérieure à celle des autres créatures. Dès lors que tout ce qui n'est pas éternel a été fait de rien et créé par Dieu, ils affirmaient encore que le Fils de Dieu a été tiré du néant et n'est qu'une créature.

Mais, se voyant forcés par l'autorité de l'Écriture d'appeler Dieu le Fils lui-même, conformément à ce qui est exprimé dans les textes cités plus haut, ils disaient qu'il est un avec le Père, non par sa nature, mais en vertu d'une certaine union des volontés, et aussi parce qu'il participe à la ressemblance divine plus abondamment que le reste des créatures. D'où il suit que si les créatures les plus élevées, que nous appelons les Anges, reçoivent dans les Livres Saints les noms de dieux et de fils de Dieu, selon ce qui est dit: *Où étiez-vous... lorsque les astres du matin me louaient ensemble et que les fils de Dieu s'abandonnaient à la joie* (Job, XXXVIII, 4 et 7)? *Dieu s'est tenu debout dans l'assemblée des dieux* (Ps. LXXXI, 1), il fallait l'appeler Fils de Dieu et Dieu à un titre particulier, comme étant la plus excellente de toutes les créatures, en tant que Dieu le Père a donné par lui l'existence à tout être créé.

Ils cherchaient à appuyer cette opinion sur les témoignages suivants tirés de la Sainte-Écriture :

1° Le Fils dit, en s'adressant au Père : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu* (Joann., XVII, 3). Donc le Père seul est vrai Dieu. Donc, puisque le Fils n'est pas le Père, le Fils ne peut être vraiment Dieu.

personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et, qui sola natura Dei Patris, secundum fidei doctrinam, æterna, creditur, crediderunt naturam Filii non ab æterno exstitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et, quia omne quod non est æternum ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse et creaturam prædicabant.

Sed, quia auctoritate Scripturæ cogebantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quamdam consensus unionem et per divinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas; unde, quum supremæ creaturæ, quas Angelos dicimus, in Scripturis et dii et filii Dei nominentur, secundum illud : *Ubi eras..., quum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei* (Job., XXXVIII, 4 et 7)? et : *Deus stetit in synagoga deorum* (*Psalm.* LXXXI, 1), hunc Dei Filium et Deum præ aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter cæteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacræ Scripturæ documentis.

1° Dicit enim Filius, ad Patrem loquens : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum* (*Joann.*, XVII, 3). Solus ergo Pater Deus verus est. Quum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

2° Item, Apostolus dicit : *Serves manda-*

Digitized by Google

2° L'Apôtre dit : *Gardez ce commandement, vous conservant sans tache et sans reproche jusqu'à l'avénement de notre Seigneur Jésus-Christ, que fera paraître en son temps celui qui est heureux et seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible* (I. Tim., VI, 14-16). Ce texte établit une distinction entre Dieu le Père qui fait paraître et le Christ qui est montré. Donc Dieu le Père qui fait paraître [le Fils] est seul puissant, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, et seul il possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible. Donc le Père est seul vrai Dieu. Donc le Fils ne l'est pas.

3° Le Seigneur s'exprime ainsi : *Le Père est plus grand que moi* (Joann., XIV, 28); et l'Apôtre enseigne que le Fils est assujetti au Père : *Lorsque toutes choses lui auront été assujetties, alors le Fils lui-même sera assujetti à celui qui lui aura assujetti toutes choses* (I. Cor., XV, 28), c'est-à-dire au Père. Or, si le Père et le Fils avaient une même nature, ils auraient aussi une même grandeur et une même majesté; car le Fils ne serait pas moindre que le Père, ni assujetti au Père. Donc, d'après l'Écriture, le Fils n'a pas la même nature que le Père, comme on l'a cru.

4° La nature du Père ne souffre aucun besoin. Or, nous voyons que le Fils a besoin de quelque chose; car nous prouvons par les Livres Saints qu'il reçoit quelque chose du Père. Il est dit, en effet : *Toutes choses m'ont été données par mon Père* (Matth., XI, 27). *Le Père aime le Fils, et il lui a mis toutes choses entre les mains* (Joann., III, 35). Il semble donc que le Fils n'a pas la même nature que le Père.

5° Dès lors que l'on est instruit et aidé par quelqu'un, c'est que l'on

tum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Jesu Christi; quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem (I. *Tim.*, VI, 14-16). In quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens, Rex regum et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est; non ergo Filius.

3° Præterea, Dominus dicit : *Pater major me est* (*Joann.*, XIV, 28); et Apostolus dicit Filium Patri esse subjectum : *Quum subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei*, scilicet Patri, *qui subjecit sibi omnia* (I. *Cor.*, XV, 28). Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et una majestas; non enim Filius esset minor Patre nec Patri subjectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit ejusdem naturæ cum Patre, ut credebant.

4° Adhuc, Natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur; ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit; recipire autem indigentis est; dicitur enim : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (*Matth.*, XI, 27); et : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus* (*Joann.*, III, 35). Videtur igitur Filius non esse ejusdem naturæ cum Patre.

5° Amplius, Doceri et adjuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et juva-

Digitized by Google

est dans le besoin. Or, le Fils est instruit et aidé par le Père; car nous lisons : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit faire au Père... Le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait lui-même* (Joann., v, 19 et 20); et le Fils dit à ses disciples : *Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père* (Ibid., xv, 15). Donc le Fils ne paraît pas avoir la même nature que le Père.

6° Il semble qu'il est dans la condition d'un inférieur de recevoir des ordres, d'obéir, de prier et d'être envoyé. Or, nous lisons tout cela au sujet du Fils; car le Fils dit lui-même : *J'agis suivant que mon Père me l'a ordonné* (Joann., xiv, 31). Il est encore écrit : *Il a été obéissant au* Père *jusqu'à la mort* (Philipp., ii, 8); *Je prierai mon Père et il vous donnera un autre consolateur* (Joann., xiv, 16); et l'Apôtre dit : *Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils* (Galat., iv, 4). Donc le Fils est moindre que le Père et lui est assujetti.

7° Le Fils est glorifié par le Père, comme il le dit lui-même, en ces termes : *Père, glorifiez votre nom*; et ces paroles sont suivies de celles-ci: *Une voix vint du ciel, disant : Je l'ai déjà glorifié et je le glorifierai encore* (Joann., xii, 28). L'Apôtre dit aussi que Dieu *a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts* (Rom., viii, 11); et saint Pierre enseigne qu'*il a été enlevé au ciel par la main de Dieu* (Act., ii, 33). Et de tout cela il semble résulter qu'il est inférieur au Père.

8° Il ne peut y avoir aucun défaut dans la nature du Père. Or, nous trouvons dans le Fils un défaut de puissance; car il est dit : *Il ne m'appartient pas de vous donner de vous asseoir à ma droite ou à ma gauche, mais à ceux à qui mon Père l'a préparé* (Matth., xx, 23); un défaut de science; car il dit lui-même : *Personne ne connaît ce jour ou cette heure*,

tur; dicitur enim : *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*; et ita : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit* (*Joann.*, v, 19 et 20); et Filius dicit discipulis : *Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* (*Ibid.*, xv, 15). Non igitur videtur esse ejusdem naturæ Filius cum Patre.

6° Præterea, Præceptum recipere, obedire, orare et mitti inferioris esse videtur. Hæc autem de Filio leguntur; dicit enim Filius : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio* (*Joann.*, xiv, 31); et : *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem* (*Philipp.*, ii, 8); et : *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis* (*Joann.*, xiv, 16); et dicit Apostolus : *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* (*Galat.*, iv, 4). Est ergo Filius minor Patre et ei subjectus.

7° Item, Filius clarificatur a Patre, sicut ipse dicit : *Pater, clarifica nomen tuum;* et sequitur : *Venit vox de cœlo : Et clarificavi, et iterum clarificabo* (*Joann.*, xii, 28). Apostolus etiam dicit quod Deus *suscitavit Jesum Christum a mortuis* (*Rom.*, viii, 11); et Petrus dicit quod est *dextera Dei exaltatus* (*Act.*, ii, 33). Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

8° Præterea, In natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis; dicit enim : *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo* (*Matth.*, xx, 23); defectus etiam scientiæ; dicit enim ipse : *De die autem illo*

Digitized by Google

ni les Anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul (Marc, XIII, 32); on trouve même en lui un défaut de calme dans les affections, puisque la Sainte-Écriture affirme qu'il a éprouvé la tristesse, la colère et les autres passions analogues. Donc le Fils paraît ne pas avoir la même nature que le Père.

9° Il est dit expressément dans les Livres Saints que le Fils de Dieu est une créature. Nous y lisons : *Le Créateur de l'univers m'a parlé; et celui qui m'a créée s'est reposé dans mon tabernacle* (Eccli., XXIV, 12); et encore : *J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles* (Ibid., 14). Donc le Fils est une créature.

10° Le Fils est mis au nombre des créatures; car ces paroles sont prêtées à la Sagesse : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, étant née la première avant toute créature* (Eccli., XXIV, 5); et l'Apôtre dit du Fils qu'il est *le premier-né de toutes les créatures* (Coloss., I, 15). Le Fils semble donc mis au rang des créatures, comme occupant parmi elles le premier degré.

11° Le Fils dit, en priant le Père pour ses disciples : *Je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un* (Joann., XVII, 22). Donc il voulait que ses disciples fussent un de la même manière que le Père et le Fils sont un. Or, il ne voulait pas que ses disciples fussent un par essence. Donc le Père et le Fils ne sont pas un par essence; et, par conséquent, le Fils est une créature et il est assujetti au Père.

Telle est l'opinion d'Arius et d'Eunomius (1). Elle paraît découler de

(1) Ariani, ab Ario, in eo sunt notissimi errore quo Patrem et Filium et Spiritum Sanctum nolunt esse unius ejusdemque naturæ atque substantiæ, aut, ut expressius dicatur, essentiæ, quæ οὐσία græce appellatur; sed esse Filium creaturam; Spiritum vero

vel hora nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater (*Marc.*, XIII, 32); invenitur etiam in eo defectus quietæ affectionis, quum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias hujusmodi passiones. Non igitur videtur Filius esse ejusdem naturæ cum Patre.

9° Adhuc, Expresse in Scripturis invenitur quod Filius Dei sit creatura; dicitur enim : *Dixit mihi Creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernaculo meo* (*Eccli.*, XXIV, 12); et iterum : *Ab initio, et ante sæcula creata sum* (*Ibid.*, 14). Est igitur Filius creatura.

10° Præterea, Filius creaturis connumeratur; dicitur enim ex persona Sapientiæ : *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam* (*Eccli.*, XXIV, 5); et Apostolus dicit de Filio quod est *primogenitus omnis creaturæ* (*Coloss.*, I, 15). Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

11o Amplius, Filius dicit, pro discipulis ad Patrem orans : *Ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (Joann., XVII, 22). Sicut igitur Pater et Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum; et sic sequitur quod sit creatura et Patri subjectus.

Est autem hæc positio Arii et Eunomii,

Digitized by Google

la doctrine des Platoniciens; ils enseignent l'existence d'un Dieu suprême, Père et Créateur de tous les êtres. De lui est émanée primitivement une intelligence qui avait en elle les formes de tous les êtres, et qui leur était supérieure à tous. Ils l'appelaient l'intelligence du Père, et ils faisaient venir après elle l'âme du monde, et ensuite les autres créatures. Ils appliquaient donc à cette intelligence ce que les Livres Saints disent du Fils de Dieu, s'appuyant principalement sur cette raison, que l'Écriture donne au Fils de Dieu les noms de Sagesse et de Verbe de Dieu (2). Cette opinion s'accorde avec celle d'Avicenne, qui met au-dessus de l'âme du premier ciel une première intelligence qui meut ce premier ciel, et enfin, au-dessus d'elle, Dieu qui est à l'extrême sommet. Les Ariens ont donc eu cette idée, que le Fils de Dieu est une créature supérieure à toutes les autres créatures, et par l'intermédiaire de laquelle Dieu a créé toutes choses; et ils en sont venus à ce point, surtout parce qu'ils voyaient que des philo-

Sanctum creaturam creaturæ, hoc est, ab ipso Filio creatum volunt. In eo autem quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt, nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum; sed hoc verum esse et Epiphanius non tacuit, et ego ex eorum quibusdam scriptis et collocutionibus certissime comperi. Rebaptizati quoque ab his catholicos novimus; utrum et non catholicos, nescio. — Actiani, ab Aetio sunt vocati, iidemque Eunomiani ab Eunomio Aetii discipulo, quo nomine magis innotuerunt. Eunomius quippe in dialectica prævalens, acutius et celebrius defendit hanc hæresim, dissimilem per omnia Patri asserens Filium, et Filio Spiritum Sanctum. Fertur etiam usque adeo fuisse bonis moribus inimicus, ut asseveraret quod nihil cuique obesset quorumlibet perpetratio ac perseverantia peccatorum, si hujus quæ ab illo docebatur fidei particeps esset [S. Aug., *De hæresibus*, c. 49 et 54].

(2) L'un des principaux passages de Platon que citent les Platoniciens en faveur de leur système est celui-ci, où le philosophe enveloppe sa doctrine d'un voile mystérieux : « Narrabit ipse tibi Archidemus, quum ad te redierit. Illud autem pretiosius et divinius, de quo per illum me interrogas, accurate ipsi est ostendendum. Ais enim, ut ille refert, non sufficienter tibi a me de prima natura demonstratum fuisse. Dicendum est igitur tibi nunc per ænigmata quædam, ut si quid huic tabellæ, vel mari vel terra contingat, qui eam legerit intelligere non possit. Est autem ita : Circa omnium regem cuncta sunt; ipsius gratia omnia; ipse omnium pulchrorum causa; circa secundum secunda; tertia circa tertium. Humanus animus affectat qualia illa sint intelligere, aspiciens in ea quæ sibi cognota sunt; quorum nihil sufficiens se habet. Sed in rege ipso, et in his quæ dixi, nihil est tale. Quod autem post hoc est, animus dicit » (Plato, *Epist.*, II, *ad Dionysium*).

et videtur a Platonicorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum Patrem et Creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem, in qua essent omnium rerum formæ, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant, et post hanc, animam mundi, et deinde alias creaturas; quod ergo in Scripturis Sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente prædicta intelligebant, et præcipue quia Sacra Scriptura Dei Filium Dei Sapientiam nominat et Verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennæ, qui supra animam primi cœli ponit intelligentiam primam moventem primum cœlum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quædam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset;

Digitized by Google

sophes avaient enseigné que les êtres ont procédé par ordre du premier principe, de telle sorte que la première créature a créé toutes les autres.

CHAPITRE VII.

Réfutation de l'opinion d'Arius.

Quiconque examinera avec attention les textes des Livres Sacrés, pourra se convaincre que cette opinion contredit évidemment la Sainte Écriture. En effet:

1° Lorsque l'Écriture appelle Jésus-Christ Fils de Dieu et les Anges également fils de Dieu, c'est pour des raisons différentes; aussi l'Apôtre nous dit : *Auquel des Anges a-t-il jamais dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui* (Hebr., I, 5)? Et il affirme que ces paroles ont été adressées au Christ. Or, suivant l'opinion qui précède, le Christ et les Anges seraient appelés Fils de Dieu pour la même raison; car le même nom de filiation leur conviendrait à cause de la sublimité de la nature dans laquelle Dieu les a créés. Cette conséquence ne subsiste pas moins, quoique le Christ soit d'une nature plus excellente que les autres Anges, puisque les Anges eux-mêmes sont divisés en des ordres divers, ainsi qu'il a été prouvé (liv. III, ch. 79 et 80), et cependant, la filiation leur convient au même titre. Donc le Christ n'est pas appelé Fils de Dieu dans le sens fixé par cette opinion.

2° Dès lors que le nom de la filiation divine convient à un grand nombre à raison de la création, puisqu'on le donne à tous les Anges

præcipue etiam quum quidam philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPUT VII.

Improbatio positionis Arii.

Hanc autem positionem divinæ Scripturæ repugnare manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter considerat.

1° Quum enim Scriptura divina et Christum Dei Filium et Angelos Dei filios nominat, alia tamen et alia ratione; unde Apostolus dicit : *Cui dixit aliquando Angelorum : Filius meus es tu, ego hodie genui te* (*Hebr.*, I, 5)? quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem prædictam, eadem ratione Angeli filii Dei dicerentur et Christus; utrisque enim unum nomen filiationis competeret secundum quamdam sublimitatem naturæ, in qua creati sunt a Deo; nec obstat si Christus sit excellentioris naturæ præ aliis Angelis, quia etiam inter Angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet (l. III, c. 79 et 80); et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit prædicta positio.

2° Item, Quum, ratione creationis, nomen filiationis divinæ multis conveniat, quia omnibus Angelis et sanctis, si etiam

Digitized by Google

et à tous les Saints, si on donnait le nom de Fils à Jésus-Christ pour la même raison, il ne serait pas Fils unique, bien qu'à cause de l'excellence de sa nature on puisse dire qu'il est le premier-né parmi tous les autres. Or, l'Écriture affirme qu'il est Fils unique, en disant : *Nous avons vu sa gloire comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Joann., I, 14). Donc il n'est pas appelé Fils de Dieu à cause d'une création.

3° Le terme de filiation n'est pris dans son acception propre et véritable que quand la filiation résulte de la génération des êtres vivants, chez lesquels l'être engendré procède de la substance de l'être générateur ; car autrement on ne l'emploie pas dans son sens vrai, mais plutôt par similitude, comme quand on donne le nom de fils à des disciples ou à ceux dont on est chargé. Si donc on ne donnait le nom de Fils à Jésus-Christ qu'en raison d'une création, puisque l'être créé par Dieu ne procède pas de la substance même de Dieu, on ne pourrait pas dire que Jésus-Christ est vraiment Fils. Or, il est appelé vrai Fils : *Afin que nous soyons en son vrai Fils* Jésus-Christ (I. Joann., v, 20). Donc il n'est pas appelé Fils de Dieu comme étant créé par Dieu, quelle que soit l'excellence de sa nature, mais comme étant engendré de la substance de Dieu.

4° Si le Christ est appelé Fils à raison de la création, il ne sera pas véritablement Dieu ; car aucun être créé ne peut être appelé Dieu que par une sorte de ressemblance avec Dieu. Or, Jésus-Christ lui-même est vrai Dieu ; car, après avoir dit : *Afin que nous soyons en son vrai Fils*, saint Jean ajoute : *C'est lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle* (I. Joann.' v, 20). Donc le Christ n'est pas appelé Fils de Dieu à raison d'une création.

eadem ratione Christus Filius diceretur, non esset Unigenitus, licet per excellentiam suæ naturæ inter cæteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse Unigenitum : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (Joann., I, 14). Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

3° Amplius, Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit ; alias enim nomen filiationis, non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, quum filios dicimus aut discipulos aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, quum id quod creatur a Deo non ex substantia Dei derivetur, Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem verus filius : *Ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo (I. Joann., v, 20). Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quantacumque naturæ excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

4° Præterea, Si Christus ratione creationis Filius dicitur, nec erit verus Deus ; nihil enim creatum Deus potest dici, nisi per quamdam similitudinem ad Deum. Ipse autem Jesus Christus est verus Deus ; quum enim Joannes dixisset : *Ut simus in vero Filio ejus*, subdidit : *Hic est verus Deus, et vita æterna* (I. Joann., v, 20). Non igitur

Digitized by Google

5° L'Apôtre dit : Les Israélites *desquels est sorti, selon la chair, Jésus-Christ, qui est Dieu, élevé au-dessus de tout et béni dans tous les siècles. Amen* (Rom., IX, 5) ; *Attendant la béatitude que nous espérons, et l'avénement de la gloire du grand Dieu et de Jésus-Christ notre Sauveur* (Tit., II, 13). Nous lisons encore : *Je susciterai à David un rejeton qui sera juste ;* et ensuite : *Et voici le nom qu'ils lui donneront : le Seigneur notre Juste* (1) (Jérém., XXIII, 5 et 6). Dans l'hébreu, ce nom est exprimé par le *tétragramme* (2), qui ne désigne certainement que Dieu seul. Tout cela prouve donc que le Fils de Dieu est vrai Dieu.

6° Si le Christ est vrai Fils, il s'ensuit nécessairement qu'il est vrai Dieu. En effet, on ne peut considérer comme étant véritablement Fils l'être qui est engendré d'un autre, lors même qu'il naît de la substance de l'être générateur, s'il n'entre pas dans la même espèce que celui-ci ; car le fils de l'homme doit être un homme. Si donc Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, il est nécessairement vrai Dieu, donc il n'est pas une créature.

7° Aucune créature ne reçoit en elle toute la plénitude de la divine bonté, parce que, comme nous l'avons prouvé, les perfections passent de Dieu dans les créatures en quelque sorte en descendant (ch. 1). Or, Jésus-Christ a en lui toute la plénitude de la divine bonté ; car l'Apôtre dit : *Toute la plénitude de la divinité habite en lui* (Coloss., II, 9). Donc Jésus-Christ n'est pas une créature.

8° Quoique l'intelligence de l'Ange connaisse plus parfaitement que

(1) C'est-à-dire notre justice.

(2) Le tétragramme, ou nom de quatre lettres, est celui de *Jéhovah*, qui est le nom incommunicable de Dieu. Toutes les fois que l'Écriture appelle dieux les Anges ou les hommes, elle emploie le mot *Elohim*.

Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

5° Amplius, Apostolus dicit : *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est supra omnia Deus benedictus in secula, amen* (*Rom.*, IX, 5) ; et : *Exspectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi* (Tit., II, 13) ; et dicitur : *Suscitabo David germen justum ;* et postea subditur : *Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus Justus noster* (Jerem., XXIII, 5 et 6) ; ubi in hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

6° Præterea, Si Christus verus est Filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus ; non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat ; oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus. Non est igitur aliquod creatum.

7° Item, Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinæ bonitatis, quia, sicut ex superioribus (c. 1) patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinæ bonitatis ; dicit enim Apostolus : *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis* (*Coloss.*, II, 9). Christus ergo non est creatura.

8° Adhuc, Licet intellectus Angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intel-

Digitized by Google

celle de l'homme, elle est cependant de beaucoup inférieure à l'intelligence divine. Or, l'intelligence du Christ n'est pas inférieure en connaissance à l'intelligence de Dieu ; car saint Paul dit que *tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés dans le Christ* (Coloss., II, 3). Donc Jésus-Christ, Fils de Dieu, n'est pas une créature.

9° Nous avons prouvé que tout ce que Dieu a en lui-même est son essence (liv. I, ch. 21 et 22). Or, tout ce que possède le Père appartient au Fils ; car le Fils dit lui-même : *Tout ce que mon Père possède est à moi* (Joann., XVI, 15) ; et s'adressant au Père, il lui dit : *Tout ce qui est à moi est à vous, et ce qui est à vous est à moi* (Ibid., XVII, 10). Donc le Père et le Fils ont une même essence et une même nature. Donc le Fils n'est pas une créature.

10° L'Apôtre dit qu'avant de *s'anéantir en prenant la forme d'esclave*, le Fils avait *la forme de Dieu* (Philipp., II, 6 et 7). Or, par la forme de Dieu, on n'entend pas autre chose que la nature divine ; de même que par la forme d'esclave on n'entend pas autre chose que la nature humaine. Donc le Fils a la nature divine. Donc il n'est pas une créature.

11° Aucune créature ne peut être égale à Dieu. Or, le Fils est l'égal du Père ; car il est dit : *Les Juifs cherchaient à le faire mourir, parce que, non-seulement il n'observait pas le sabbat, mais encore il disait que Dieu était son Père, se faisant l'égal de Dieu* (Joann., V, 18). Voilà ce que rapporte l'Évangéliste, dont le témoignage est véritable, que Jésus-Christ se disait Fils de Dieu et égal à Dieu, et c'est pour cela que les Juifs le persécutaient. Or, aucun Chrétien ne doute que ce que Jésus-Christ a dit de lui-même ne soit vrai, puisque l'Apôtre nous enseigne que ce ne fut point de sa part une usurpation de se considérer comme l'égal du

lectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino ; dicit enim Apostolus quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi* (*Coloss.*, II, 3). Non est igitur Christus, Filius Dei, creatura.

9° Amplius, Quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia, ut ostensum est (l. I, c. 21 et 22). Omnia autem quæ habet Pater sunt Filii ; dicit enim ipse Filius : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt* (Joann., XVI, 15) ; et, ad Patrem, loquens, ait : *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt* (*Ibid.*, XVII, 10). Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii. Non est igitur Filius creatura.

10° Præterea, Apostolus dicit quod Filius, antequam *exinaniret semetipsum formam servi accipiens*, *in forma Dei* erat (Philipp., II, 6 et 7). Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina. Non est igitur creatura.

11° Item, Nihil creatum potest esse Deo æquale. Filius autem est Patri æqualis ; dicitur enim : *Quærebant eum Judæi interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo* (Joann., V, 18) ; hæc est ergo Evangelistæ narratio, cujus testimonium verum est, quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo æqualem, et propterea eum Judæi persequebantur ; nec dubium est alicui Christiano quin et illud quod Christus de se dixit verum sit, quum et Apostolus dicat hoc non fuisse rapinam quod æqua-

Digitized by Google

Père (Philipp., II, 6). Donc le Fils est égal au Père. Donc il n'est pas une créature.

12° Nous lisons que personne ne ressemble à Dieu, même parmi les Anges, qui sont appelés fils de Dieu : *Qui donc...*, dit le Psalmiste, *sera semblable à Dieu, parmi les fils de Dieu* (Ps. LXXXVIII, 7)? Et ailleurs : *O Dieu, qui sera semblable à vous* (Ps. LXXXII, 2)? Ce qu'il faut entendre de la ressemblance parfaite, ainsi qu'il résulte des explications que nous avons données dans le premier livre (ch. 29). Or, le Fils nous fait voir qu'il ressemble parfaitement au Père, même quant à la vie; car il dit : *Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même* (Joann., V, 26). Donc il ne faut pas mettre Jésus-Christ au nombre des fils de Dieu qui ont été créés.

13° Nulle substance créée ne représente Dieu quant à sa substance; car tout ce qui paraît de la perfection d'une créature, quelle qu'elle soit, est moindre que ce qu'est Dieu; et, par conséquent, on ne peut savoir ce qu'est Dieu au moyen d'aucune créature. Or, le Fils représente le Père; car l'Apôtre dit de lui qu'il est l'*image du Dieu invisible* (Coloss., I, 15); et pour que nous ne le considérions pas comme une image défectueuse qui ne représente pas l'essence de Dieu, et au moyen de laquelle il est impossible de connaître ce qu'est Dieu, de même que l'homme est appelé l'*image de Dieu* (I. Cor., XI, 7), il est prouvé que cette image est parfaite et qu'elle représente la substance même de Dieu, par ce témoignage de l'Apôtre : *Comme il est la splendeur de sa gloire, et la figure de sa substance* (Hebr., I, 3). Donc le Fils de Dieu n'est pas une créature.

lem se esse Patri arbitratus est (Philipp., II, 6). Est ergo Filius æqualis Patri. Non est igitur creatura.

12° Amplius, Legitur non esse similitudinem alicujus ad Deum, etiam inter Angelos, qui filii Dei dicuntur : *Quis...*, inquit Psalmista, *similis erit Deo in filiis Dei* (Psalm. LXXXVIII, 7)? et alibi : *Deus, quis similis erit tibi* (Psalm., LXXXII, 2)? quod de perfecta similitudine accipi oportet, quod patet ex his quæ in primo libro (c. 29) tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit, etiam in vivendo; dicitur enim : *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso* (Joann., V, 26). Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

13° Adhuc, Nulla substantia creata repræsentat Deum quantum ad ejus substantiam; quidquid enim ex perfectione cujuscumque creaturæ apparet minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. Filius autem repræsentat Patrem; dicit enim de eo Apostolus quod est *imago Dei invisibilis* (*Coloss.*, I, 15); et, ne æstimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repræsentans, per quam non possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur *imago Dei* (I. *Cor.*, XI, 7), ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repræsentans, dicente Apostolo : *Quum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus* (*Hebr.*, I, 3). Non est igitur Filius Dei creatura.

14° Præterea, Nihil quod est in aliquo genere est universalis causa eorum quæ sunt in genere illo; sicut universalis causa

Digitized by Google

14° Rien de ce qui est renfermé dans un genre déterminé n'est la cause universelle des êtres compris dans ce genre; de même que la cause universelle des hommes n'est pas un homme, puisque rien n'est cause de soi-même; mais le soleil, qui est en dehors du genre humain, est la cause universelle de la génération humaine, et, en remontant plus haut, cette cause est Dieu. Or, le Fils est la cause universelle des créatures, selon cette parole : *Toutes choses ont été faites par lui* (Joann., I, 3); et la Sagesse engendrée dit : *J'étais avec lui disposant toutes choses* (Prov., VIII, 30); et l'Apôtre : *Tout a été créé par lui, dans le ciel et sur la terre* (Coloss., I, 16). Donc il n'est pas lui-même du genre des créatures.

15° Il est évident par ce que nous avons prouvé dans le second livre (ch. 52 et 53), que les substances incorporelles, que nous appelons les Anges, ne peuvent être formées autrement que par voie de création; nous avons démontré aussi que nulle substance, si ce n'est Dieu seul, ne saurait créer (liv. II, ch. 20 et 21). Or, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, est la cause des Anges, comme les faisant arriver à l'être; car l'Apôtre dit : *Soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Principautés, soit les Puissances, tout a été créé par lui et en lui* (Coloss., I, 16). Donc le Fils lui-même n'est pas une créature.

16° Dès lors que l'opération propre d'un être quelconque est attachée à sa nature, il n'en est aucun à qui l'opération propre d'un être puisse convenir, si la nature de ce même être ne lui convient pas; car tout être qui n'a pas l'espèce humaine ne peut pas non plus avoir l'opération humaine. Or, les opérations propres à Dieu conviennent au Fils, comme de créer, ainsi que nous venons de le voir; de conserver tous

hominum non est aliquis homo; nihil enim sui ipsius est causa, sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanæ, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum; dicitur enim : *Omnia per ipsum facta sunt* (Joann., I, 3); et dicit Sapientia genita : *Cum eo eram cuncta componens* (*Proverb.*, VIII, 30); et Apostolus dicit : *In ipso condita sunt universa in cœlis, et in terra* (*Coloss.*, I, 16). Ipse igitur non est de genere creaturarum.

15° Item, Ex ostensis in secundo libro (c. 52 et 53) manifestum est quod substantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est (l. II, c. 20 et 21) quod nulla substantia potest creare, sed solus Deus. Sed Dei Filius, Jesus Christus, est causa Angelorum, eos in esse producens; dicit enim Apostolus : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt* (*Coloss.*, I, 16). Ipse igitur Filius non est creatura.

16° Præterea, Quum propria actio cujuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicujus rei cui non competit illius rei natura; quod enim non habet humanam speciem nec actionem humanam habere potest. Propriæ autem actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut jam ostensum est, continere et conservare omnia in esse, et peccata purgare; quod est proprium ipsius Dei, ut ex superioribus (l. II, c. 21; l. III, c. 65 et 157) patet.

Digitized by Google

les êtres, et de leur continuer l'existence; d'effacer les péchés; toutes choses qui appartiennent en propre à Dieu lui-même, comme nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 21; liv. III, ch. 65 et 157). Or, il est dit du Fils que *toutes choses subsistent en lui* (Coloss., I, 17); et encore : *Il soutient tout par la puissance de sa parole; il nous purifie de nos péchés* (Hebr., I, 3). Donc le Fils de Dieu a la nature divine, et il n'est pas une créature.

Comme un Arien pourrait dire que le Fils fait cela, non pas en qualité d'agent principal, mais d'instrument du principal agent, qui n'agit pas par sa propre puissance, mais par la puissance de l'agent principal, le Seigneur prévient cette objection en disant : *Tout ce qu'il fait, le Fils le fait pareillement* (Joann., V, 19). Donc le Fils agit comme le Père lui-même, et par sa propre puissance.

Il ressort, de plus, de ce texte que le Fils et le Père ont la même vertu et la même puissance. En effet, il n'est pas dit seulement que le Fils opère pareillement avec le Père, mais encore qu'il fait les mêmes choses et qu'il les fait pareillement. Or, si deux agents font une même opération de la même manière, c'est nécessairement ou diversement, comme lorsque le principal agent et l'instrument produisent le même effet, ou pareillement, et alors ils doivent avoir en commun la même puissance. Quelquefois cette puissance se compose de diverses puissances que possèdent des agents divers : par exemple, quand plusieurs tirent ensemble un vaisseau; car tous le tirent pareillement; mais parce que la puissance de chacun est imparfaite et insuffisante pour cet effet, diverses puissances se réunissent en une seule puissance commune à tous, qui suffit pour tirer ce vaisseau. Or, cela ne peut s'appliquer au Père et au Fils, parce que la puissance du Père n'est

Dicitur autem de Filio quod *omnia in ipso constant* (*Coloss.*, I, 17); et dicitur : *Portans omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens* (*Hebr.*, I, 3). Filius igitur Dei est naturæ divinæ, et non est creatura.

Sed, quia posset Arianus dicere quod hoc Filius facit, non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc positionem Dominus excludit, dicens : *Quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit* (*Joann.*, V, 19). Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur quod sit eadem virtus et potestas Filii et Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod eadem et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus, nisi dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento, vel similiter, et tunc oportet quod conveniant in una virtute; quæquidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem; omnes enim similiter trahunt, et, quia virtus cujuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quæ sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio; virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut ostensum est

Digitized by Google

pas imparfaite, mais infinie (liv. I, ch. 43). Donc la puissance du Père et du Fils doit être numériquement une. Et comme la puissance est attachée à la nature de l'être, la nature et l'essence du Père et du Fils devront être aussi numériquement les mêmes. On peut tirer également cette conclusion de ce qui précède; car si le Fils a la nature divine ainsi que nous l'avons établi par une foule de preuves (ch. 3-5), de lors que la nature divine ne saurait se multiplier (liv. I, ch. 42), il s'ensuit nécessairement que la nature et l'essence du Père et du Fils sont numériquement identiques.

17° Notre bonheur final est en Dieu seul, en qui seul aussi l'homme doit mettre son espérance, et à qui seul on doit rendre un culte de latrie, comme nous l'avons prouvé (liv. III, ch. 120). Or, notre bonheur est dans le Fils; car il dit : *La vie éternelle consiste à vous connaître*, c'est-à-dire le Père..., *et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ* (Joann., XVII, 3); et il est écrit du Fils qu'*il est le vrai Dieu et la vie éternelle* (I. Joann., V, 20). Il est certain que sous ce nom de vie éternelle l'Écriture désigne le bonheur final; car, selon l'interprétation de l'Apôtre, Isaïe dit du Fils : *Il sortira de Jessé un rejeton qui s'élèvera pour gouverner les nations, et les nations espèreront en lui* (Rom., XV, 12). Nous lisons encore : *Tous les rois de la terre l'adoreront; toutes les nations le serviront* (Ps. LXXI, 11); *Que tous honorent le Fils, de même qu'ils honorent le Père* (Joann., V, 23); *Adorez-le, vous tous qui êtes ses Anges* (Ps. XCVI, 7); paroles que l'Apôtre applique au Fils (Hebr., I, 6). Il est donc manifeste que le Fils de Dieu est vraiment Dieu.

On peut encore apporter, pour établir ce point, les arguments que

(l. I, c. 43). Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii. Et, quum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia Patris et Filii. Quod etiam ex præcedentibus concludi potest; nam, si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est (c. 3-5), quum natura divina multiplicari non possit, ut ostensum est (l. I, c. 42), sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

17° Item, Ultima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni et cui soli est honor latriæ exhibendus, ut est ostensum (l. III, c. 120). Beatitudo autem nostra in Dei Filio est; dicit enim : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, scilicet Patrem..., *et quem misisti Jesum Christum* (*Joann.*, XVII, 3); et dicitur de Filio quod *est verus Deus et vita æterna* (I. *Joann.*, V, 20). Certum est autem nomine vitæ æternæ in Scripturis sacris ultimam beatitudinem significari; dicit enim Isaias de Filio, ut Apostolus inducit : *Erit radix Jesse, et qui exsurget regere gentes; in eum gentes sperabunt* (*Rom.*, XV, 12); dicitur etiam : *Et adorabunt eum omnes reges terræ; omnes gentes servient ei* (*Psalm.*, LXXI, 11); et dicitur : *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* (*Joann.*, V, 23); et iterum dicitur : *Adorate eum, omnes Angeli ejus* (*Psalm.* XCVI, 7); quod de Filio Apostolus introducit (*Hebr.*, I, 6). Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quæ superius (c. 4) contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse, non factum, sed verum.

Digitized by Google

nous avons opposés plus haut à Photin pour prouver que Jésus-Christ est Dieu, non créé, mais en vérité.

L'Église Catholique, instruite par ces témoignages de la Sainte-Écriture, et par d'autres semblables, professe que Jésus-Christ est le Fils vrai et naturel de Dieu, coéternel et égal au Père, vrai Dieu ayant la même essence et la même nature que le Père, engendré, et non créé, ni fait. Il est donc clair par là que l'Église Catholique seule confesse qu'il y a en Dieu une génération véritable, puisqu'elle entend la génération même du Fils en ce sens que le Fils reçoit la nature divine du Père. Les autres, qui sont hérétiques, rapportent, au contraire cette génération à quelque nature étrangère : Photin et Sabellius, à la nature humaine; Arius, non pas à la nature humaine, mais à une certaine nature créée plus excellente que le reste des créatures. Arius diffère de Sabellius et de Photin en ce qu'il affirme que cette génération est antérieure au monde; au lieu que ceux-ci nient qu'elle ait précédé l'instant où le Christ est né de la Vierge. Sabellius s'éloigne cependant de Photin en ce qu'il admet que le Christ est vraiment, est naturellement Dieu, ce que Photin et Arius rejettent, mais Photin prétend qu'il est un pur homme, et Arius le considère comme un être où le divin et l'humain, en quelque sorte mélangés, forment une créature très excellente. Ces deux derniers disent que la personne du Père est distincte de celle du Fils, et Sabellius le nie. La foi catholique, prenant le milieu, professe donc avec Arius et Photin, contre Sabellius, que les personnes du Père et du Fils sont distinctes, que le Fils est engendré et que le Père n'est engendré en aucune manière. Elle dit avec Sabellius, contre Photin et Arius, que le Christ est vraiment et naturellement Dieu, et qu'il a

Ex præmissis igitur et consimilibus Sacræ Scripturæ documentis Ecclesia Catholica edocta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur, cœternum Patri et æqualem, et verum Deum ejusdem essentiæ et naturæ cum Patre, genitum, non creatum nec factum. Unde patet quod sola Ecclesiæ Catholicæ fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero, hæretici, ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt : Photinus quidem et Sabellius, ad humanam; Arius autem, non ad humanam, sed ad quamdam naturam creatam, digniorem cæteris creaturis. Differt etiam Arius a Sabellio et Photino quod hujusmodi generationem prædictam asserit ante mundum fuisse, illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arius, sed Photinus purum hominem, Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina et humana. Hi aliam esse personam Patris et Filii confitentur; quod Sabellius negat. Fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum; cum Sabellio vero, contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum, et ejusdem naturæ cum Patre, licet non ejusdem per-

Digitized by Google

la même nature que le Père, bien qu'il ne soit pas une seule personne avec lui. Et tout cela peut servir à juger de la vérité de la foi catholique; car le Philosophe dit que le mensonge même rend témoignage à la vérité; et les fausses doctrines s'éloignent, non-seulement de la vérité, mais encore les unes des autres.

CHAPITRE VIII.

Réfutation des autorités invoquées par Arius.

Puisque la vérité ne saurait contredire la vérité, il est évident que les témoignages de l'Écriture de vérité cités par les Ariens, pour établir leur erreur, ne sont point favorables à cette opinion. Dès lors, en effet, que nous avons prouvé par les Livres Saints que le Père et le Fils ont numériquement la même essence et la même nature divine, en vertu de laquelle l'un et l'autre est appelé vrai Dieu, le Père et le Fils sont nécessairement, non pas deux dieux, mais un seul Dieu. S'il y avait plusieurs dieux, il faudrait, par conséquent, que l'essence divine fût fractionnée dans chacun, de même qu'en deux hommes l'humanité est distincte quant au nombre. Il en serait ainsi principalement pour cette raison que, comme nous l'avons démontré, il n'y a aucune distinction entre la nature divine et Dieu lui-même (liv. I, ch. 21 et 22); d'où il suit nécessairement que le Père et le Fils ayant une nature divine unique, le Père et le Fils sont un seul Dieu. Donc, tout en professant que le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, nous ne nous écartons cependant pas de la doctrine qui n'admet qu'un seul Dieu, et que nous avons établie dans le premier livre par des raisons et des auto-

sonæ. Ex quo etiam judicium veritatis catholicæ sumi potest; nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur; falsa vero, non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPUT VIII.

Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat.

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quæ ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad sunm errorem confirmandum, eorum sententiæ accommoda non esse. Quum enim ex Scripturis divinis ostensum sit Patris et Filii eamdem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium, non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret, per consequens, divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero; et præcipue quum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra (l. I, c. 21 et 22) ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, exsistente una natura divina in Patre et Filio, sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo et Patrem confiteamur Deum et Filium Deum, non

Digitized by Google

rités (ch. 42). C'est pourquoi, bien qu'il n'y ait qu'un seul vrai Dieu, nous confessons qu'il faut donner ce titre également au Père et au Fils.

1° Lors donc que le Seigneur s'adressant à son Père lui dit : *Qu'ils vous connaissent, vous qui êtes le seul vrai Dieu* (Joann., XVII, 3), il ne faut pas entendre ces paroles en ce sens, que le Père seul est vrai Dieu, comme si le Fils n'était pas aussi vrai Dieu; et nous prouvons clairement qu'il l'est par le témoignage de l'Écriture; mais en ce sens, que la divinité unique, qui est seule vraie, convient au Père de telle manière que le Fils n'en est pas exclu. Aussi le Seigneur n'a pas dit d'une manière distinctive : *Qu'ils vous connaissent, vous qui êtes seul vrai Dieu,* comme si le Père seul était Dieu; mais il dit d'abord : *Qu'ils vous connaissent,* et il ajoute : *Vous qui êtes le seul vrai Dieu,* afin de montrer que le Père, dont il se proclamait le Fils, est Dieu, en qui se trouve la divinité qui est la seule vraie. Et comme le vrai Fils doit être de la même nature que le Père, loin que le Fils soit exclu de la divinité qui est la seule vraie, il s'ensuit plutôt qu'elle convient aussi au Fils. C'est pourquoi saint Jean, comme s'il voulait expliquer ces paroles du Seigneur, attribue au Fils les deux choses que le Seigneur affirme du Père, savoir qu'il est vrai Dieu et que la vie éternelle est en lui, en ces termes : *Afin que nous connaissions le vrai Dieu, et que nous soyons en son vrai Fils. Celui-ci est vrai Dieu et la vie éternelle* (I. Joann., V, 20). Quand même le Fils aurait déclaré que le Père seul est vrai Dieu, il ne faudrait pas croire pour cela que le Fils est exclu de la véritable divinité; car puisque le Père et le Fils sont un même Dieu (ch. 3), lors-

tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo (c. 42) et rationibus et auctoritatibus firmavimus; unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio prædicari confitemur.

1° Quum ergo Dominus, ad Patrem loquens, dicit : *Ut cognoscant te, solum Deum verum* (Joann., XVII, 3), non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus (quod tamen manifeste Scripturæ testimonio probatur, (c. 3), sed quod illa quæ est una sola vera deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur indè et Filius. Unde signanter non dixit Dominus : *Ut cognoscant te, solum Deum verum,* quasi solus ipse sit Deus; sed dixit : *Ut cognoscant te,* et addidit *solum Deum verum,* ut ostenderet Patrem, cujus se Filium protestabatur, esse Deum, in quo invenitur illa quæ sola est vera divinitas. Et, quia oportet verum Filium ejusdem naturæ esse cum Patre, magis sequitur quod illa quæ sola est vera divinitas Filio conveniat quam ab ea Filius excludatur; unde et Joannes, quasi hæc verba Domini exponens utrumque istorum vero Filio attribuit quæ hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus et quod in eo sit vita æterna, dicens : *Ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita æterna* (I. Joann., V, 20.) Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset; nam, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est (c. 3), quidquid ratione divinitatis de Patre dicitur idem est

Digitized by Google

qu'on affirme quoi que ce soit du Père à raison de sa divinité, c'est la même chose que si on l'affirmait du Fils, et réciproquement. En effet, parce que le Seigneur dit : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., XI, 27), il n'en faut pas conclure que le Père ou le Fils est privé de se connaître lui-même.

2° Il est clair aussi d'après cela que l'Apôtre ne nie pas la vraie divinité du Fils en disant : [Jésus-Christ] *que nous fera voir en son temps celui qui est heureux et seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs* (I. Tim., VI, 15); car le Père n'est pas nommé dans ce passage, mais il énonce quelque chose de commun au Père et au Fils. Il est clairement prouvé, en effet, que le Fils est lui-même le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, par ces paroles : *Il était vêtu d'une robe teinte de sang, et on lui donna le nom de* VERBE DE DIEU; et plus loin : *Il porte écrit sur son vêtement et sur sa cuisse : Le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs* (Apoc., XIX, 13 et 16). Le Fils n'est pas non plus exclu de ce que Saint Paul ajoute : *Qui seul possède l'immortalité* (I. Tim., VI, 16), puisqu'il donne l'immortalité à ceux qui croient en lui; aussi est-il dit : *Celui qui croit en moi ne mourra jamais* (Joann., XI, 26). La suite : *Que nul homme n'a vu, ni ne peut voir* (I. Tim., VI, 16), convient encore au Fils, puisque le Seigneur dit : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père* (Matth., XI, 27). Cela est vrai, quoiqu'il ait apparu visiblement; car il s'est montré selon la chair; mais quant à sa divinité, il est invisible, de même que le Père; ce qui fait dire à saint Paul, dans la même épître : *C'est certainement un grand mystère de miséricorde, que ce qui a été manifesté dans la chair* (I. Tim., III, 16). Nous ne sommes pas forcés

ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., XI, 27), intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi vel Filius.

2° Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit : *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium* (I. *Tim.*, VI, 15). Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum et Dominus dominantium manifeste ostenditur, ubi dicitur : *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus*, VERBUM DEI ; et postea subditur : *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum : Rex regum, et Dominus dominantium* (*Apocal.*, XIX, 13 et 16). Nec ab hoc quod subditur : *Qui solus habet immortalitatem* (I. *Tim.*, VI, 16), excluditur Filius, quum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur : *Qui credit in me non morietur in æternum* (Joann., XI, 26). Sed et hoc quod subditur : *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (I. *Tim.*, VI, 16), certum est Filio convenire, quum Dominus dicat : *Nemo novit Filium, nisi Pater* (Matth., XI, 27). Cui non obstat quod visibilis apparuit; hoc enim secundum carnem est factum; est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater; unde Apostolus in eadem epistola dicit : *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne* (I. *Tim.*, III, 16). Nec cogit quod

Digitized by Google

d'appliquer ces paroles au Père seul, parce que l'Apôtre s'exprime comme si celui qui montre et celui qui est montré devaient être distincts; car le Fils se montre aussi lui-même, selon ce qu'il dit : *Celui qui m'aime sera aimé par mon Père; et moi je l'aimerai, et je me manifesterai moi-même à lui* (Joann., XIV, 21). C'est pourquoi nous lui disons : *Montrez-nous votre visage, et nous serons sauvés* (Ps. LXXIX, 20).

3° L'Apôtre nous apprend quel sens il faut donner à cette parole du Seigneur : *Le Père est plus grand que moi* (Joann., XIV, 28). Puisque le plus grand est comparé au plus petit, nous devons entendre que cela est dit du Fils à raison de ce qui le rend inférieur. Or, saint Paul nous fait voir qu'il est devenu inférieur en prenant la forme d'esclave, de telle sorte, toutefois, qu'il reste égal à Dieu le Père par la forme divine. Il s'exprime ainsi : *Comme il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave* (Philipp., II, 6 et 7). Il n'est pas étonnant que pour cette raison le Père soit considéré comme étant plus grand que lui, puisque l'Apôtre dit qu'il est devenu inférieur même aux Anges : *Jésus qui a été rendu pour un peu de temps inférieur aux Anges, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur pour avoir souffert la mort* (Hebr., II, 9).

Il est encore évident par là même que l'on considère le Fils comme étant assujetti au Père pour la même raison, c'est-à-dire à cause de la nature humaine. Le contexte le prouve; car l'Apôtre ayant dit d'abord : *La mort est venue par un homme, et la résurrection des morts viendra par un homme* (I. Cor., XV, 21); et ensuite que chacun ressuscitera en son rang, Jésus-Christ le premier, puis ceux qui sont à Jésus-Christ

hæc de solo Patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum; nam et Filius seipsum ostendit; dicit enim ipse : *Qui diligit me diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* (Joann., XIV, 21); unde et ei dicimus : *Ostende faciem tuam et salvi erimus* (*Psalm.* LXXIX, 20).

2° Quod autem Dominus dicit : *Pater major me est* (Joann., XIV, 28), qualiter sit intelligendum Apostolus docet. Quum enim majus referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formæ servilis, ita tamen quod Deo Patri æqualis existat secundum formam divinam; dicit enim : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens* (Philipp., II, 6 et 7). Nec est mirum si ex hoc Pater eo major dicatur, quum etiam ab Angelis eum minoratum Apostolus dicat : *Eum*, inquit, *qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum* (*Hebr.*, II, 9).

Ex quo etiam patet quod secundum eamdam rationem dicitur Filius esse Patri subjectus, scilicet secundum humanam naturam; quod ex ipsa circumstantia litteræ apparet. Præmiserat enim Apostolus : *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum* (I. *Cor.*, XV, 21); et postea sub-

Digitized by Google

(Ibid., 23), il ajoute : *La fin viendra ensuite, lorsqu'il aura remis son royaume à Dieu son Père* (Ibid., 24); et après avoir montré ce qu'est ce royaume, qui consiste en ce que tout doit lui être assujetti, il poursuit : *Lorsque toutes choses lui auront été assujetties, alors le Fils lui-même sera assujetti à celui qui lui aura assujetti toutes choses* (Ibid., 28). Le contexte même prouve donc qu'il faut entendre cela du Christ considéré comme homme; car c'est en cette qualité qu'il est mort et qu'il est ressuscité; et, puisqu'en vertu de sa divinité il fait tout ce que fait le Père, ainsi que nous l'avons vu (ch. 7), il s'est assujetti toutes choses à lui-même. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Nous attendons le Sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps abject, en le rendant semblable à son corps glorieux, par cette opération au moyen de laquelle il peut aussi s'assujettir toutes choses* (Philipp., III, 20 et 21).

4° Quoique nous lisions dans l'Écriture que le Père *donne* au Fils, d'où il suit, d'après l'Écriture, que le Fils *reçoit*, on ne peut pas s'appuyer là-dessus pour démontrer qu'il a besoin de quelque chose; mais cela est nécessaire pour qu'il soit Fils; car on ne pourrait pas l'appeler Fils, s'il n'était pas engendré par le Père; et tout être engendré reçoit de l'être générateur la nature de cet être. Quand donc il est dit que le Père donne au Fils, ce langage n'exprime rien autre chose que la génération du Fils, en vertu de laquelle le Père donne au Fils sa nature. La chose même qui lui est donnée peut nous le faire comprendre; car le Seigneur dit : *Ce que mon Père m'a donné est plus grand que toutes choses* (Joann., x, 29). Or, ce qui est plus grand que toutes choses, c'est la nature divine, par laquelle le Fils est égal au Père. Les paroles

junxerat quod unusquisque resurget in suo ordine, primum Christus, deinde ii qui sunt Christi (*Ibid.*, 23); et postea addit : *Deinde finis, quum tradiderit regnum Deo et Patri* (*Ibid.*, 24); et, ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subjecta, consequenter subjungit : *Quum subjecta illi fuerint omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subjecit sibi omnia* (*Ibid.*, 28). Ipse ergo contextus litteræ ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo; sic enim mortuus est et resurrexit; nam, secundum divinitatem, quum omnia faciat quæ facit Pater, ut ostensum est (c. 7), etiam ipse sibi subjecit omnia; unde et Apostolus dicit : *Salvatorem exspectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ, secundum operationem qua etiam possit sibi subjicere omnia* (Philipp., III, 20 et 21).

4o Ex eo autem quod Pater Filio *dare* dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum *recipere*, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso; sed hoc requiritur ad hoc quod Filius sit; non enim Filius dici posset, nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur intelligi potest; dicit enim Dominus : *Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est* (*Joann.*, x, 29). Id autem quod majus omnibus est divina natura est, in qua Filius est Patri æqualis. Quod ipsa verba Domini ostendunt; præmiserat enim

Digitized by Google

mêmes du Seigneur le prouvent; car ayant commencé par dire que personne ne pourrait ravir ses brebis d'entre ses mains (1), il en donne comme preuve cette parole citée plus haut, savoir que ce que son Père lui a donné est plus grand que toutes choses. Et dès lors que, comme il l'ajoute (2), personne ne peut rien ravir des mains du Père, il s'ensuit qu'on ne saurait rien ravir non plus des mains du Fils; conséquence qui ne serait pas légitimement tirée, s'il n'était pas égal au Père en vertu de ce que le Père lui a donné; aussi ajoute-t-il, pour expliquer plus clairement cette doctrine : *Mon Père et moi nous sommes un* (Ibid., 30). L'Apôtre dit dans le même sens : *Et il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, au ciel, sur la terre et dans les enfers* (Philipp., II, 9 et 10). Or, ce nom qui est au-dessus de tout nom, et que toute créature vénère, n'est autre que le nom de la divinité. Ce don de la génération signifie donc la génération même par laquelle le Père a donné au Fils la vraie divinité. Nous en avons une nouvelle preuve dans le passage où il est dit que toutes choses lui ont été données par son Père (3). Or, toutes choses ne lui auraient pas été données, si toute la plénitude de la divinité qui est dans le Père n'était pas dans le Fils. Ainsi donc, à raison de ce qu'il affirme que son Père lui a donné, il se dit vrai Fils, contre Sabellius; et à raison de la grandeur de la chose qui lui est donnée, il se proclame égal à son Père, de manière à confondre Arius.

Ce don n'indique donc évidemment pas un besoin chez le Fils; car le Fils n'a pas existé avant qu'il lui fût fait, puisque ce don consiste

(1) *Non rapiet eas quisquam de manu mea* (Joann., X, 28).
(2) *Nemo potest rapere de manu Patris mei* (Ibid., 29).
(3) *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Matth., XI, 27).

quod oves suas nullus de manu ejus rapere posset (*Ibid.*, 28), ad cujus probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a Patre datum majus omnibus sit. Et, quia de manu Patris, ut subjungit (*Ibid.*, 29), nemo rapere potest, ex hoc sequitur quod nec de manu Filii; non autem sequeretur, nisi per id quod est sibi a Patre datum esset Patri æqualis; unde, ad hoc clarius explicandum, subdit: *Ego et Pater unum sumus* (*Ibid.*, 30). Similiter etiam Apostolus dicit : *Et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum* (*Philipp.*, II, 9 et 10). Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis. Ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicuntur esse data a Patre (*Matth.*, XI, 27). Non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis quæ est in Patre esset in Filio. Sic igitur, ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra Sabellium; ex magnitudine vero ejus quod datur, Patri se confitetur esse æqualem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat; non enim ante fuit Filius quam sibi daretur, quum generatio ejus sit ipsa donatio; neque plenitudo

Digitized by Google

dans sa génération elle-même ; et la plénitude de la chose donnée ne permet pas que celui à qui elle a été certainement donnée puisse éprouver un besoin.

Ces raisonnements ne sont point détruits par ce qu'on lit dans l'Écriture, que le Père a donné quelque chose au Fils dans le temps. Ainsi, Jésus-Christ dit à ses disciples après sa résurrection : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., XXVIII, 18), et l'Apôtre : *Parce qu'il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, à cause de cela Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom* (Philipp., II, 8 et 9); comme s'il n'avait pas eu éternellement ce nom. C'est en effet la coutume de l'Écriture de dire qu'une chose existe ou se fait quand est déclarée. Or, lorsqu'après la résurrection du Sauveur ses disciples l'annoncèrent au monde, on connut que le Fils a reçu tout pouvoir et un nom divin dès l'éternité ; et la parole même de Dieu le démontre ; car le Seigneur dit : *Mon Père, glorifiez-moi en vous-même de cette gloire que j'ai possédée avant que le monde fût* (Joann., XVII, 5); et par là il demande qu'il soit déclaré que sa gloire, qu'il a reçue de son Père dès l'éternité, comme Dieu, est en lui après qu'il est devenu homme.

5° Cela nous fait voir comment le Fils, qui n'est pas ignorant, est instruit. Nous avons prouvé que pour Dieu être et connaître sont une même chose (liv. I, ch. 45). Par conséquent, la communication de la nature divine est aussi la communication de l'intelligence de Dieu. Or, on peut appeler manifestation, discours ou enseignement, la communication de l'intelligence. Donc, parce que le Fils a reçu la nature divine en naissant du Père, nous disons qu'il a appris du Père, ou que le

dati hoc patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum.

Nec obviat prædictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis, sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis : *Data est mihi omnis potestas in cœlo, et in terra* (*Matth.*, XXVIII, 18); et Apostolus dicit quod *propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen*, quia *factus* fuit *obediens usque ad mortem* (*Philipp.*, II, 8 et 9); quasi hoc nomen non habuerit ab æterno. Est enim consuetus Scripturæ modus ut aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab æterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem prædicantibus discipulis mundo est manifestatum ; et hoc etiam verba Dei ostendunt ; dicit enim Dominus : *Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus esset* (*Joann.*, XVII, 5); petit enim ut sua gloria, quam ab æterno a Patre recepit ut Deus, in eo jam homine facto esse declaretur.

5° Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur, quum non sit ignorans. Ostensum est enim (l. I, c. 45) quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinæ naturæ est etiam intelligentiæ communicatio. Communicatio autem intelligentiæ demonstratio, vel locutio sive doctrina potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a Patre audivisse, vel Pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis ; non

Digitized by Google

Père lui a montré, ou bien nous employons les autres locutions semblables qui se lisent dans l'Écriture, sans que pour cela le Fils ait été d'abord ignorant ou privé de science, et que le Père l'ait ensuite instruit; car l'Apôtre déclare que *le Christ est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu* (I. Cor., I, 24); et il est impossible que la sagesse soit ignorante, ni que la force devienne faible.— Par conséquent, cet autre passage : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même* (Joann., v, 19), n'indique aucunement que le Fils soit faible pour agir; mais parce qu'en Dieu agir et être ne sont pas deux choses, et que son action n'est autre que son essence, comme nous l'avons démontré (liv. I, ch. 45), on affirme que le Fils ne peut pas agir de lui-même, mais qu'il agit par le Père, de même que l'on dit qu'il ne peut pas exister de lui-même, mais seulement par le Père. En effet, s'il existait de lui-même, il ne serait plus Fils. De même donc qu'il est impossible que le Fils ne soit pas Fils, ainsi il ne peut pas agir de lui-même. Toutefois, dès lors que le Fils reçoit la même nature qu'a le Père, et, conséquemment, la même puissance, bien qu'il n'existe pas de lui-même et qu'il n'opère pas de lui-même, il existe néanmoins par lui-même et il opère par lui-même, parce que comme il existe en vertu de sa nature propre, qu'il a reçue du Père, ainsi il agit en vertu de sa nature propre qu'il a reçue du Père. Aussi après avoir dit : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même*, le Seigneur, voulant montrer que, bien que le Fils n'opère pas de lui-même, il opère cependant par lui-même, ajoute : *Tout ce que fait celui-ci*, c'est-à-dire le Père, *le Fils le fait pareillement* (Joann., v, 19).

6° Nous voyons également par ce qui précède comment le Père commande au Fils, et comment le Fils obéit au Père, le prie ou est envoyé

quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit; confitetur enim Apostolus *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (I. *Cor.*, I, 24); non est autem possibile quod sapiens sit ignorans, neque quod virtus infirmetur. — Ideo etiam quod dicitur : *Non potest Filius a se facere quidquam* (*Joann.*, v, 19); nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio; sed, quum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ut supra (l. I, c. 45) probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere, sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre. Si enim a se esset, jam Filius non esset. Sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eamdem naturam accipit Filius quam habet Pater, et ex consequenti eamdem virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen est per se et per se operatur; quia, sicut est per propriam naturam, quam accepit a Patre, ita per propriam naturam a Patre acceptam operatur. Unde, postquam Dominus dixerat : *Non potest Filius a se facere quidquam*, ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subjungit : *Quæcumque ille fecerit* scilicet Pater, *hæc et Filius similiter facit* [*Joann.*, v, 19].

6° Ex præmissis etiam apparet qualiter Pater præcipiat Filio, et Filius obediat Patri, aut Patrem oret, aut mittatur a Patre. Hæc enim omnia Filio conveniunt secun-

Digitized by Google

par lui. Tout cela convient au Fils en tant qu'il est assujetti au Père ; ce qui n'est vrai qu'à raison de l'humanité qu'il a prise, ainsi qu'il vient d'être prouvé. Donc le Père commande au Fils, en tant que celui-ci lui est soumis, à raison de la nature humaine. Les paroles proférées par le Seigneur lui-même le démontrent ; car lorsqu'il dit : *Afin que le monde sache que j'aime mon Père et que je fais ce que mon Père m'a ordonné* (Joann., XIV, 31), il nous marque quel est ce commandement, en ajoutant : *Levez-vous, sortons d'ici.* C'est, en effet, en allant à la passion qu'il s'exprime ainsi ; or, il est évident que l'ordre de souffrir ne peut être convenablement donné au Fils qu'à raison de la nature humaine. Il en est de même de cette autre parole : *Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme j'ai gardé moi-même les commandements de mon Père, et je demeure dans son amour* (Joann., XV, 10). Il est manifeste que ces commandements regardent le Fils selon qu'il est aimé de son Père comme homme, ainsi qu'il aimait lui-même ses disciples comme hommes. Saint Paul nous fait voir qu'il faut entendre que ces commandements ont été donnés au Fils par le Père à raison de la nature humaine prise par le Fils, lorsqu'il enseigne que le Fils a obéi au Père dans les choses qui regardent la nature humaine ; car il dit : *Il s'est rendu obéissant* à son Père *jusqu'à la mort* (Philipp., II, 8). L'Apôtre nous montre encore qu'il convient au Fils de prier à raison de la nature humaine, lorsqu'il dit que, *durant les jours de sa chair, ayant offert avec un grand cri et avec larmes des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, il fut exaucé à cause de son respect* (Hebr., V, 7). Nous voyons également sous quel rapport il a été envoyé par son Père, d'après cet autre passage de l'Apôtre : *Dieu a envoyé son Fils formé d'une*

dum quod est Patri subjectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est. Pater ergo Filio præcipit ut subjecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant. Nam quum Dominus dicat : *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio* (*Joann.*, XIV, 31), quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur : *Surgite, eamus hinc ;* hoc enim dixit ad passionem accedens ; mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere, nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait : *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei præcepta servavi, et maneo in ejus dilectione* (*Joann.*, XV, 10), manifestum est hæc præcepta ad Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod præcepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, docens Filium obedientem Patri fuisse in his quæ pertinent ad humanam naturam ; dicit enim : *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem* (*Philipp.*, II, 8). Ostendit etiam Apostolus quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam ; dicit enim quod, *in diebus carnis suæ, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia* (*Hebr.*, V, 7). Secundum quid etiam missus a Patre dicatur Apostolus ostendit, dicens : *Misit Deus Filium suum, factum ex*

Digitized by Google

femme (Galat., IV, 4). Il a donc été envoyé par là même qu'il a été formé d'une femme; ce qui ne lui convient certainement qu'à raison de la chair qu'il a prise.

Il est donc clair que tous ces témoignages ne peuvent pas prouver que le Fils est assujetti au Père, si ce n'est à raison de la nature humaine.

Il faut observer, toutefois, que l'on dit que le Fils est envoyé par le Père, même invisiblement et comme Dieu, sans préjudice de son égalité avec le Père, ainsi que nous l'établirons plus loin, en traitant de la mission du Saint-Esprit (ch. 23).

7° Il est tout aussi clair que si le Fils est glorifié, ressuscité ou élevé par le Père, cela ne saurait prouver que le Fils est moindre que le Père, si ce n'est à raison de la nature humaine. Le Fils, en effet, n'a pas besoin d'être glorifié comme s'il recevait pour la première fois sa gloire, puisqu'il déclare l'avoir eue avant que le monde existât (Joan., XVII, 5); mais il fallait que sa gloire, voilée sous la faiblesse de la chair, fût manifestée par la glorification de sa chair et par des œuvres miraculeuses, afin de confirmer la foi des peuples qui croyaient en lui; aussi c'est de cet état obscur qu'il est dit : *Son visage est comme caché...; c'est pourquoi nous n'avons eu pour lui aucune estime* (Is., LIII, 3). Egalement, le Christ a été ressuscité, de même qu'il a souffert et qu'il est mort, selon la chair; car il est écrit : *Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous de cette pensée* (I. Petr., IV, 1). Il devait aussi être élevé dans la même partie où il avait été abaissé; car l'Apôtre dit : *Il s'est abaissé lui-même en se rendant obéissant jusqu'à la mort..., à cause de cela Dieu l'a élevé* (Philipp., II, 8 et 9). Ainsi donc, quoique le Père glorifie, ressuscite et

muliere (*Galat.*, IV, 4); eo ergo dicitur missus quod est factus ex muliere; quodquidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

Patet igitur quod per hæc omnia non potest ostendi Filius Patri esse subjectus, nisi secundum humanam naturam.

Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter in quantum Deus, sine præjudicio æqualitatis quam habet ad Patrem, ut infra (c. 23) ostendetur, quum agetur de missione Spiritus Sancti.

7° Similiter etiam patet quod, per hoc quod Filius a Patre clarificatur, vel suscitatur, vel exaltatur, non potest ostendi quod Filius sit minor Patre, nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, quum eam profiteatur se ante mundum habuisse (Joann., XVII, 5); sed oportebat quod sua claritas, quæ sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur, in fide credentium populorum; unde de ejus occultatione dicitur : *Et quasi absconditus est vultus ejus...; unde nec reputavimus eum* (*Isai.*, LIII, 3). Similiter autem, secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, id est secundum carnem; dicitur enim : *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini* (I. Petr., IV, 1). Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit hu-

Digitized by Google

élève le Fils, le Fils ne paraît pour cela inférieur au Père que par la nature humaine ; car, à raison de la nature divine, qui le rend égal au Père, le Père et le Fils ont la même puissance et la même opération. Aussi le Fils s'élève lui-même par sa propre puissance, selon cette parole du Psalmiste : *Élevez-vous, Seigneur, par votre puissance* (Ps. XX, 14). Il se ressuscite lui-même, comme il le dit : *J'ai le pouvoir de déposer mon âme, et.... de la reprendre de nouveau* (Joann., X, 18). Non-seulement il se glorifie lui-même, mais il glorifie encore le Père ; car il dit : *Glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie* (Joann., XVII, 1) ; non pas que le Père soit caché sous le voile d'une chair qu'il a prise, mais il l'est par l'invisibilité de sa nature ; et le Fils est caché de la même manière, à raison de sa nature divine ; car cette parole : *Vous êtes vraiment un Dieu caché, ô Dieu sauveur d'Israël* (Is., XLV, 15), s'applique au Père et au Fils. Quant au Fils, il glorifie le Père, non en lui donnant la gloire, mais en le faisant connaître au monde, comme il le dit au même endroit : *J'ai fait connaître votre nom aux hommes* (Joann., XVII, 6).

8° Il ne faut pas croire qu'il y ait chez le Fils de Dieu quelque défaut de puissance, puisqu'il dit lui-même : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., XXVIII, 18). Par conséquent, ce qu'il dit : *Il ne m'appartient pas de vous donner de vous asseoir à ma droite ou à ma gauche, mais à ceux à qui mon Père l'a préparé* (Matth., XX, 23), ne prouve pas que le Fils n'a pas le pouvoir de distribuer des siéges dans le ciel, puisque ces siéges signifient la participation à la vie éternelle, et qu'il lui appartient de la donner, comme il nous l'apprend en ces termes : *Mes brebis entendent ma voix ; je les connais et elles me suivent, et je leur donne*

miliatus ; nam et Apostolus dicit : *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem..., propter quod et Deus exaltavit illum* (Philipp., II, 8 et 9). Sic ergo, per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitat et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre, nisi secundum humanam naturam ; nam, secundum divinam naturam, qua est Patri æqualis, est eadem virtus Patris et Filii et eadem operatio ; unde et ipse Filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistæ : *Exaltare, Domine, in virtute tua* (*Psalm.* XX, 14) ; ipse seipsum suscitat, quod de se dicit : *Potestatem habeo ponendi animam meam, et..... iterum sumendi eam* (Joann., X, 18) ; ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem ; dicit enim : *Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te* (Joann., XVII, 1) ; non quod Pater velamine carnis assumptæ sit occultatus, sed suæ invisibilitate naturæ ; quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam ; nam Patri et Filio commune est quod dicitur : *Vere tu es Deus absconditus, Israel Deus Salvator* (Isai., XLV, 15). Filius autem Patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando ; nam et ipse ibidem dicit : *Manifestavi nomen tuum hominibus* (Joann., XVII, 6).

8° Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus, quum ipse dicat : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (Matth., XXVIII, 18). Unde quod ipse dicit : *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo* (Matth., XX,

Digitized by Google

la vie éternelle (Joann., x, 27 et 28). Nous lisons encore que *le Père... a abandonné au Fils tout jugement* (Joann., v, 22). Or, il entre dans le jugement que quelques-uns soient placés dans la gloire du ciel, à cause de leurs mérites; aussi est-il écrit que le Fils de l'homme *placera les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche* (Matth., xxv, 33). Il est donc au pouvoir du Fils de placer quelqu'un à droite ou à gauche, soit que la droite et la gauche représentent différents degrés de participation à la gloire, soit que l'une désigne la gloire et l'autre le châtiment. Le sens de ce passage doit donc être fixé d'après ce qui précède. Nous lisons auparavant (Matth., xx, 20 et 21) que la mère des fils de Zébédée s'était approchée de Jésus, lui demandant que l'un de ses fils fût assis à sa droite, et l'autre à sa gauche; et elle paraissait excitée à lui adresser cette demande par la confiance que lui inspirait sa parenté charnelle avec Jésus-Christ homme. Le Seigneur ne lui répondit donc pas qu'il n'était pas en son pouvoir de donner ce qu'elle demandait, mais qu'il ne lui appartenait pas de le donner à ceux pour qui elle le priait. Il ne dit pas, en effet: Il ne m'appartient pas de donner à quelqu'un de s'asseoir à ma droite ou à ma gauche; bien plus, il nous fait voir que c'était à lui de le donner à ceux à qui son Père l'avait préparé. Il ne lui appartenait pas, en effet, de donner cela en tant qu'il était fils de la Vierge, mais en tant qu'il était Fils de Dieu; et, par conséquent, ce n'était pas à lui de l'accorder à quelques-uns, en vertu des droits qu'il avait en sa qualité de Fils de la Vierge, par parenté charnelle; mais en sa qualité de Fils de Dieu, il lui appartenait de le donner à ceux-là à qui son Père l'avait préparé par la prédestination éternelle. Le Sei-

23], non ostendit quod Filius distribuendarum cœlestium sedium potestatem non habeat, quum per hujusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligatur, cujus collationem ad se pertinere ostendit, quum dicit : *Oves meæ vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me ; et ego vitam æternam do eis* (Joann., x, 27 et 28). Dicitur etiam quod *Pater... omne judicium dedit Filio* (Joann., v, 22). Ad judicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in cœlesti gloria collocentur; unde et dicitur quod Filius hominis *statuet oves a dextris suis, hædos autem a sinistris* (Matth., xxv, 33). Pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris, vel a sinistris, sive utrumque referatur ad differentem gloriæ participationem, sive unum referatur ad gloriam et alterum referatur ad pœnam. Oportet igitur ut verbi proposití sensus ex præmissis sumatur. Præmittitur namque (Matth., xx, 20 et 21) quod mater filiorum Zebedæi accesserat ad Jesum, petens ut unus filiorum ejus sederet ad dexteram ejus, et alius ad sinistram; et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad ejus potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit : Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare alicui; quin potius, ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a Patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius

Digitized by Google

gneur déclare encore lui-même que le Fils de Dieu a le pouvoir de faire cette préparation : *Il y a*, dit-il, *beaucoup de demeures dans la maison de mon Père ; si cela n'était pas, je vous aurais dit : Je vais vous préparer un lieu* (Joann., XIV, 2). Ces demeures nombreuses sont les divers degrés suivant lesquels on participera à la béatitude ; et ces degrés, Dieu les a préparés dès l'éternité par la prédestination. Dès lors donc que le Seigneur dit : *Si cela n'était pas* (4), c'est-à-dire si les demeures préparées aux hommes faisaient défaut, et qu'il ajoute : *Je vous aurais dit : Je vais vous préparer un lieu*, il nous fait bien voir que cette préparation est comprise dans sa puissance.

On ne peut pas entendre non plus que le Fils ignore l'heure de son avénement, puisque, selon le témoignage de l'Apôtre, *tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés en lui* (Coloss., II, 3), et qu'il connaît parfaitement ce qui est plus relevé, savoir le Père ; mais il faut expliquer cela en ce sens, que le Fils étant homme parmi les hommes, il ressemblait à quelqu'un qui l'ignore, tant qu'il ne la révéla pas à ses disciples. Cette manière de parler est familière à l'Écriture, qui dit que Dieu connaît une chose quand il la fait connaître, comme dans ce passage : *Je connais maintenant que vous craignez Dieu* (Gen., XXII, 12), c'est-à-dire je l'ai fait connaître maintenant ; et ainsi il est dit par opposition que le Fils ignore ce qu'il ne nous fait pas savoir.

Pour ce qui est de la tristesse, de la crainte et des autres passions semblables, il est évident que Jésus-Christ ne les a éprouvées que

(4) Il y a dans le grec : *εἰ δὲ μή, si non autem.*

Dei ; et ideo non erat suum hoc dare aliquibus, propter hoc quod ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc pertinebat ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per prædestinationem æternam. Sed quod etiam hæc præparatio ad potestatem Filii Dei pertineat, ipse Dominus confitetur, dicens : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt ; si quo minus, dixissem vobis : Quia vado parare vobis locum* (Joann., XIV, 2). Mansiones autem multæ sunt diversi gradus participandæ beatitudinis, qui ab æterno a Deo in prædestinatione præparati sunt. Quum ergo Dominus dicit quod, si in aliquo minus esset, id est si deficerent præparatæ mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis, et subdit : *Dixissem vobis : Quia vado parare vobis locum*, ostendit hujusmodi præparationem ad suam potestatem pertinere.

Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret, quum in eo sint *omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi*, ut Apostolus dicit (*Coloss.*, II, 3), et quum id quod majus est perfecte cognoscat, scilicet Patrem ; sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit ; sicut habetur : *Nunc cognovi quod timeas Deum* (*Gen.*, XXII, 12), id est nunc cognoscere feci ; et sic per oppositum Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

Tristitia vero, timor et alia hujusmodi manifestum est quod ad Christum perti-

Digitized by Google

comme homme. Par conséquent, on ne peut saisir pour cette raison aucune infériorité dans la divinité du Fils.

9° Quant à ce que nous lisons, que la sagesse a été créée, on peut d'abord l'entendre, non pas de la Sagesse qui est le Fils de Dieu, mais de la sagesse que Dieu a mise dans les créatures; car il est dit : *Il l'a créée lui-même*, la sagesse, *dans le Saint-Esprit..., et il l'a répandue sur toutes ses œuvres* (Eccli., I, 9). On peut aussi faire rapporter ce terme à la nature créée que le Fils a prise, en sorte que le sens de cette parole : *J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles* (Eccli., XXIV, 14), sera celui-ci : Il a été prévu que je serais unie à une créature. Ou bien encore l'Écriture en disant que la Sagesse a été créée et engendrée, nous insinue quel est le mode de la génération divine. Dans la génération, l'être engendré reçoit la nature de l'être générateur, ce qui est une perfection; mais dans les générations qui se font parmi nous, l'être générateur subit lui-même un changement, ce qui est une imperfection; dans la création, au contraire, le créateur n'est point changé, mais l'être créé ne reçoit pas la nature du créateur. Il est donc dit que le Fils est créé et engendré, afin de nous faire entendre, par le terme de création que le Père est immuable, et par celui de génération qu'il y a unité de nature dans le Père et dans le Fils. Tel est le sens que le Concile a donné à ce texte de l'Écriture, au rapport de saint Hilaire (5).

(5) Les Ariens, d'après l'ordre de l'empereur Valence, se réunirent pour la seconde fois en concile, à Sirmium, en 357, pour y dresser une nouvelle confession de foi. En parlant du Fils de Dieu, ils rejetèrent les termes ὁμοῦσιος, *consubstantiel*, et ὁμοιοῦσιος, *semblable en substance*, niant par là ouvertement sa divinité. Le parti Arien se fractionna alors. D'un côté étaient les Ariens purs, qui furent appelés *Anoméens*, de ἀνόμοιος, *dissemblable*, parce qu'ils refusaient d'admettre même une ressemblance entre la substance du Fils et celle du Père; et de l'autre étaient les *semi-Ariens*, qui ne reconnaissaient pas l'identité de substance, mais admettaient la ressemblance. L'année suivante, ces derniers se réunirent à Ancyre et anathématisèrent les Anoméens. Saint Hilaire approuve leur profession de foi, qui est, du reste, orthodoxe dans les termes, et à laquelle on ne

neant secundum quod homo; unde et per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

9° Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de Sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis; dicitur enim : *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto...*, *et effudit illam super omnia opera sua* (*Eccli.*, I, 9). Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus : *Ab initio et ante secula creata sum* (*Eccli.*, XXIV, 14), id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel, per hoc quod Sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; sed, in generationibus quæ sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est; in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, ex generatione unitas naturæ in Patre et Filio; et sic hujusmodi Scripturæ intellectum Synodus exposuit, ut per Hilarium patet.

Digitized by Google

10° Si le Fils est appelé *le premier-né des créatures* (Eccli., XXIV, 5; Coloss., I, 15), ce n'est pas qu'il fasse partie de l'ordre des créatures, mais c'est parce que le Fils existe par le Père et reçoit du Père, par lequel les créatures existent et de qui elles reçoivent; mais le Fils reçoit du Père la même nature qu'il possède, et il n'en est pas ainsi des créatures; aussi le Fils n'est pas seulement appelé *premier-né*, mais encore *Fils unique* (Joann., I, 14 et 18), à cause de la manière particulière dont il reçoit.

11° Ce que le Seigneur dit à son Père en parlant de ses disciples

peut reprocher que l'omission calculée du mot ὁμοούσιος. Le saint docteur la traduisit en latin. On y lit ce qui suit : « Si quis *condidit*, vel *creavit me* et *genuit me* ab eodem au- « diens, hoc *genuit me* non tam ex similitudine essentiæ intelligat, sed idem esse dicat « *genuit me* et *condidit me;* quasi non dicens Filium de Deo perfectum ex duobus nomi- « nibus significatum filium; sed per duo nomina, hoc est *condidit me* et *genuit* conditio- « nem tantummodo dicens, et nequaquam filium, sicut tradidit Sapientia (*Prov.*, VIII, « 24 et 25) ex duobus pium intellectum : Anathema sit. »—Saint Hilaire ajoute : « Dicentibus creaturam vel conditionem esse Filium Dei contraitur ratione subjecta. Namque impietatis hæreticorum hinc profana præsumptio est, quod legisse se dicant : Dominus *condidit* vel *creavit me*; idipsum enim conditio vel creatio videtur intelligi; sed consequentem sententiam subtrahentes, ex qua intelligentiam prior sumit, ex prima arripiunt impietatis suæ auctoritatem, ut creaturam dicant, quia Sapientia dixerit se creatam. Quæ si creata est, quomodo potuit et nasci, quia nativitas omnis, quæcumque est, in naturam suam ex natura gignente consistit? Creatio autem sumit exordium de creantis potestate, potente scilicet Creatore ex nihilo condere creaturam. Sapientia itaque, quæ se dixit creatam, eadem in consequenti (v. 25) se dixit et genitam, creationem referens ad parentis indemutabilem naturam quæ extra, humani partus speciem et consuetudinem, sine imminutione aliqua ac demutatione sui creavit ex seipsa quod genuit. Creantis enim opus non habet passionem, aut permixtionis, aut partus; esse enim aliquando incipit quod creatur ex nihilo; et qui creat efficit pro potestate quod condit, et est opus virtutis creatio, non naturæ ex natura gignente nativitas. At vero nativitas legitimæ originis et genuinæ naturæ perfectus profectus est; ex natura enim generante naturam sumpsit genita natura. Sed quia Dei Filius non corporalis partitudinis est genitus exemplo, sed ex perfecto Deo perfectus Deus natus est, idcirco ait creatam se esse Sapientia, omnem in generatione sua naturam passionis corporalis excludens. At vero, ut ostenderet non creationis in se, sed nativitatis esse naturam subjecit et *genitam*, ut quum *creatam* se et *genitam* confitetur, absolutam nativitatis suæ intelligentiam præstaret, dum et indemutabilem Patris naturam in creatione significat, et legitimam ac propriam ex Deo Patre genitæ naturæ suæ ostendit esse substantiam. Atque ita perfectæ nativitatis intelligentiam creationis et generationis attulit sermo, quum alterum sine demutatione, alterum in proprietate naturæ est. Fitque utrumque unum, et unum utrumque perfectum, dum et Filius ex Deo ac sine demutatione Dei natus, sic ex Patre nascitur ut creetur, et indemutabilis ex se ac naturalis Filio Pater sic Filium condit, ut generet. Hæresis ergo creaturam esse Dei Filium profiteri ausa damnatur, quia impiam creaturæ ex nihilo opinionem, impassibili per eam Divinitatis perfectione monstrata, consequens professio naturalis generationis exstinguat (S. Hilar. Pictav., *De Synodis, seu de fide Orientalium*, col. 1161.—Parisiis, Muguet, 1693).

10° Quod vero Filius dicitur *primogenitus creaturæ* (*Eccli.*, XXIV, 5; *Coloss.*, I, 15) non ex hoc est quod Filius sit in ordinatione creaturarum, sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturæ; sed Filius accipit a Patre eamdem naturam, non autem creaturæ; unde et Filius non solum *primogenitus* dicitur, sed etiam *Unigenitus* (Joann., I, 14 et 18), propter singularem modum accipiendi.

Digitized by Google

Afin qu'ils soient un, comme nous sommes un (Joann., XVII, 22), prouve que le Père et le Fils sont un de la même manière que les disciples doivent être un, c'est-à-dire par l'amour. Ce mode d'union n'exclut pas toutefois l'unité d'essence, mais il la démontre plutôt; car il est dit : *Le Père aime le Fils, et il lui a remis toutes choses entre les mains* (Joann., III, 35); ce qui nous fait voir que la plénitude de la divinité est dans le Fils, comme nous l'avons établi (ch. 3 et 7).

Il est donc clair que les témoignages des Écritures cités par les Ariens en leur faveur ne sont point opposés à la vérité que professe la foi catholique.

CHAPITRE IX.

Réfutation des autorités alléguées par Photin et Sabellius.

Il est visible, d'après cet examen, que les passages de l'Écriture allégués par Photin et Sabellius en faveur de leurs opinions, ne peuvent pas non plus servir à appuyer ces erreurs. En effet :

1° Après sa résurrection, le Seigneur n'a pas dit : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (Matth., XXVIII, 18), comme s'il venait de recevoir cette puissance nouvelle pour lui, mais parce que la puissance que le Fils de Dieu avait reçue dès l'éternité avait commencé à se manifester dans le Fils fait homme par la victoire qu'il remporta sur la mort en ressuscitant.

2° On voit clairement comment il faut entendre cette parole de l'Apôtre au sujet du Fils : *Qui lui est né du sang de David* (Rom., I, 3), par ce qu'il ajoute : *selon la chair*. Il ne dit pas, en effet, que le Fils de

11° Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis : *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (Joann., XVII, 22), ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentiæ unitatem, sed magis eam demonstrat; dicitur enim : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manus ejus* (Joann., III, 35); per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est (c. 3 et 7).

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quæ Ariani pro se assumebant non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

CAPUT IX.

Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quæ Photinus et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant eorum errores confirmare possunt.

1° Nam quod Dominus post resurrectionem dicit : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (Matth., XXVIII, 18), non ideo dicitur quasi tunc de novo hanc potestatem acceperit, sed quia potestas, quam Filius Dei ab æterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

2° Quod vero Apostolus dicit, de Filio

Digitized by Google

Dieu est né absolument, mais qu'il est né du sang de David selon la chair, en prenant la nature humaine; de même que nous lisons ailleurs : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14). Cela prouve encore que la suite : *Qui a été prédestiné Fils de Dieu en puissance* (Rom., I, 4), ne convient au Fils qu'à raison de la nature humaine; car si la nature humaine a été unie au Fils de Dieu, de telle sorte qu'un homme peut être appelé Fils de Dieu. ce n'est point en vertu des mérites de cet homme, mais par la grâce de Dieu qui l'avait prédestiné.

3° Il faut également rapporter à la nature humaine, sur laquelle est tombée l'humiliation de la passion, ce que dit le même Apôtre, que Dieu a élevé le Christ à cause du mérite de sa passion (Philipp., II, 8 et 9). Par conséquent, ce qui suit : *Il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom*, doit être expliqué en ce sens qu'il devait être manifesté à la foi des peuples que le nom qui convient au Fils à raison de sa naissance éternelle, convient aussi au Fils incarné.

4° Cela prouve que cette parole de saint Pierre, que *Dieu a fait Jésus Christ et Seigneur* (Act., II, 36), doit s'appliquer au Fils à raison de la nature humaine, dans laquelle il a commencé à avoir dans le temps ce qu'il possédait dès l'éternité par sa nature divine.

5° Les textes suivants que Sabellius apporte pour établir l'unité de la divinité : *Écoute, Israël : Le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur* (Deutér., VI, 4); *Voyez que je suis seul, et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que moi* (Ibid., XXXII, 39), ne sont point contraires à la doctrine de la foi catholique, qui, comme nous l'avons observé, professe que le Père et le Fils sont, non pas deux dieux, mais un seul Dieu.

loquens : *Qui factus est ei ex semine David* (*Rom.*, I, 3), manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum ex eo quod additur, *secundum carnem*. Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus, sed quod factus esset ex semine David secundum carnem, per assumptionem humanæ naturæ; sicut et dicitur : *Verbum caro factum est* (Joann., I, 14). Unde etiam patet quod hoc quod sequitur : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute* (*Rom.*, I, 4), secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana natura Filio Dei uniretur, ut sic homo posset dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinantis.

3° Similiter etiam, quod idem Apostolus dicit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit (Philipp., II, 8 et 9), ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis; unde et quod subditur : *Donavit illi nomen quod est super omne nomen*, ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate æterna manifestandum esset, in fide populorum, convenire Filio incarnato.

4° Per quod et manifestum est quod id quod dicit Petrus, quod *Deus Jesum Christum et Dominum fecit* (*Act.*, II, 36), ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab æterno.

5° Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis : *Audi, Israel : Dominus Deus noster, Dominus unus est* (*Deuter.*, VI, 4), et : *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me* (*Ibid.*, XXXII, 39), sententiæ catholicæ fidei non repugnat,

Digitized by Google

6° De même, ce que nous lisons : *Mon Père, qui demeure en moi, fait lui-même mes œuvres;* et encore : *Je suis en mon Père et mon Père est en moi* (Joann., XIV, 10 et 11), ne démontre pas l'unité de personne, ainsi que le voulait Sabellius, mais l'unité d'essence, niée par Arius. En effet, si le Père et le Fils étaient une même personne, il ne serait pas juste de dire que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, puisqu'on ne dit pas que le même suppôt est en lui-même absolument, mais seulement à raison de ses parties; car, comme les parties sont dans le tout, et qu'il est d'usage d'attribuer au tout ce qui convient aux parties, on dit quelquefois qu'un tout est en lui-même. Mais cette manière de parler n'est plus exacte quand il s'agit des personnes divines, en qui il ne saurait y avoir de parties, ainsi que nous l'avons démontré (liv. I, ch. 20). Lorsqu'on affirme que le Père est dans le Fils et que le Fils est dans le Père, il faut donc en conclure qu'il n'y a pas identité quant au suppôt entre le Père et le Fils (1). Mais cela prouve que le Père et le Fils ont une même essence; car, ceci étant posé, on voit clairement comment le Père est dans le Fils et comment le Fils est dans le Père. En effet, dès lors que le Père est lui-même son essence, puisqu'en Dieu il n'y a aucune distinction entre l'être et celui qui a l'essence, selon ce que nous avons établi (liv. I, ch. 22), il en résulte que le Père est là où est l'essence du Père; et, pour la même raison, que le Fils est là où est l'essence du Fils. Par conséquent, puisque l'essence du Père est dans le Fils et l'essence du Fils dans le Père, par la raison qu'ils ont tous les deux une même essence, ainsi que la foi catholique l'enseigne, il s'ensuit évidemment que le Père est dans le

(1) C'est-à-dire que le Père et le Fils sont deux personnes subsistantes et distinctes.

quos Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est.

6° Similiter etiam, quod dicitur : *Pater in me manens ipse facit opera;* et : *Ego in Patre et Pater in me est* (Joann., XIV, 10 et 11), non ostendit unitatem personæ, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiæ, quam Arius negabat. Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre, quum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. Quia enim partes in toto sunt, et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut ostensum est (l. I, c. 20). Relinquitur igitur, quum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam, quum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse et essentiam habens, ut est ostensum (l. I, c. 22), relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris sit Pater; et, eadem ratione, in quocumque est essentia Filii est Filius. Unde, quum essentia Patris sit in Filio et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet, sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et

Digitized by Google

Fils et le Fils dans le Père. Et ainsi la même parole confond l'erreur de Sabellius et celle d'Arius.

CHAPITRE X.

Arguments contre la génération et la procession divine.

En examinant toutes choses avec une sérieuse attention, on voit clairement que les Saintes-Écritures nous proposent à croire, touchant la génération divine, que le Père et le Fils, bien que distincts comme personnes, sont cependant un seul Dieu et ont une même essence ou nature. Toutefois, comme il est beaucoup au-dessus de la nature des créatures que deux êtres soient distincts quant au suppôt, et qu'ils n'aient néanmoins qu'une seule essence, la raison humaine, partant des propriétés des créatures, trouve beaucoup de difficultés dans ce mystère de la génération divine. Car :

1° Puisque la génération qui nous est connue consiste dans une sorte de changement, dont l'opposé est la destruction, il paraît difficile d'admettre une génération en Dieu, qui, ainsi que nous l'avons prouvé, est immuable, indestructible et éternel (liv. I, ch. 13 et 15).

2° Si la génération est un changement, tout être engendré est nécessairement muable. Or, l'être qui subit un changement passe de la puissance à l'acte ; car le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, en tant que tel. Si donc le Fils de Dieu est engendré, il semble qu'il n'est ni éternel, parce qu'il passe de la puissance à l'acte, ni vrai Dieu, puisqu'il n'est pas un acte pur, mais qu'il y a en lui quelque chose de potentiel.

sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

CAPUT X.

Rationes contra generationem et processionem divinam.

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis propositi credendum quod Pater et Filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia, humana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divinæ generationis patitur difficultatem.

1° Nam, quum generatio nobis nota mutatio quædam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis et æternus, ut ex superioribus (l. I, 13 et 15) patet.

2° Amplius, Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur mutabile esse. Quod autem mutatur exit de potentia in actum ; nam motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque æternus sit, tanquam de potentia in actum exiens, neque verus Deus, ex quo

Digitized by Google

3° L'être engendré reçoit sa nature de l'être générateur. Si donc le Fils est engendré de Dieu le Père, il a nécessairement reçu du Père la nature qu'il possède. Or, il n'est pas possible qu'il ait reçu du Père une nature numériquement distincte de celle qu'a le Père et spécifiquement semblable, comme cela a lieu dans les générations *univoques* (1): par exemple, lorsqu'un homme engendre un homme et le feu le feu; car nous avons démontré plus haut qu'il ne saurait y avoir plusieurs divinités numériquement distinctes (liv. I, ch. 42 et liv. IV, ch. 7). Il paraît tout aussi impossible qu'il ait reçu une nature numériquement identique à celle du Père, parce que, s'il en a reçu une partie, il s'ensuit que la nature divine est divisible; et s'il l'a reçue tout entière, il semble en résulter que la nature divine, supposé qu'elle ait passé tout entière dans le Fils, cesse d'être dans le Père; et ainsi, en engendrant, le Père est détruit. On ne peut pas dire non plus que la nature divine découle par une sorte de surabondance du Père dans le Fils, comme l'eau d'une source coule dans un ruisseau, sans que la source soit épuisée, parce que, de même que la nature divine ne saurait être divisée, ainsi elle ne peut s'accroître. Il reste donc à conclure que la nature que le Fils a reçue du Père n'est pas la même que celle du Père, ni numériquement, ni spécifiquement, mais qu'elle est d'un genre absolument différent, comme dans la génération équivoque (2):

(1) Le terme *univoque* est un nom que l'on donne absolument et sans restriction à plusieurs êtres, parce qu'ils ont une essence commune. Aristote l'appelle aussi *synonyme* : Synonyma autem, quæ vulgo univoca dicuntur, quorum et nomen commune est, et eadem nomini attributa essentiæ definitio (συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν, καὶ ὁ κατὰ τὸ ὄνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός); ut animal, id quod est homo et id quod est bos; nam et animal communi nomine eorum utrumque appellatur, et eadem est quæ essentiam explicat definitio. Etenim si quis tradat definitionem quæ quid utrumque, *quatenus animalia sunt*, explicet, certe eamdem attribuet utrique (Arist., *Antecedentia categ.*, c. 2).

(2) Un terme *équivoque* comprend des choses d'essences absolument différentes, et qui

non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

3° Adhuc, Genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus *univocis*, ut quum homo generat hominem et ignis ignem; supra enim ostensum est (l. I, c. 42 et l. IV, c. 7) quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod receperit eamdem naturam numero quam Pater habet, quia, si recepit partem ejus, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre; et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quamdam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum, et fons non evacuatur; quia natura divina sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eamdem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis; sicut accidit in

Digitized by Google

par exemple, quand des animaux, nés de la putréfaction, sont engendrés par la vertu du soleil, dans l'espèce duquel ils n'entrent pas (3). Il suit donc de là que le Fils de Dieu n'est ni vrai Fils, puisqu'il n'est pas de l'espèce du Père, ni vrai Dieu, puisqu'il ne reçoit pas la nature divine.

4° Si le Fils a reçu sa nature de Dieu le Père, il faut qu'en lui le sujet qui reçoit et la nature reçue soient distincts; car, rien ne se reçoit soi-même. Donc le Fils n'est pas lui-même son essence ou sa nature. Donc il n'est pas vrai Dieu.

5° Si le Fils de Dieu n'est autre que l'essence divine, comme l'essence divine est subsistante, ainsi qu'il a été prouvé (liv. I, ch. 22), et comme il est également certain que le Père est aussi l'essence divine elle-même (liv. I, ch. 21), il semble en résulter que le Père et le Fils se réunissent dans le même être subsistant. Or, dans l'ordre des natures intelligentes, on appelle personne un être subsistant. Donc, si le Fils est l'essence divine elle-même, le Père et le Fils se réunissent dans une seule personne. Si, au contraire, le Fils n'est pas l'essence divine elle-même, il n'est pas vrai Dieu; car nous avons prouvé que c'est une propriété de Dieu (liv. I, ch. 21). Il paraît donc, ou que le Fils n'est pas vrai Dieu, comme le prétendait Arius, ou bien qu'il n'est pas personnellement distinct du Père, comme Sabellius l'affirmait.

n'ont de commun que la dénomination. Aristote l'appelle aussi homonyme : Homonyma, quæ vulgo æquivoca dicuntur, quorum nomen solum commune est, definitio autem essentiæ ad id nomen accommodata alia atque alia (ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινὸν, ὁ δὲ κατὰ τὸ ὄνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος) : ut animal, id quod homo est et depictum animal; hæc enim nominis tantummodo societate conjuncta, definitione ea quæ essentiam eorum in hoc nomine explicat, differunt. Si quis enim explicet quid sit utrumque eorum, quæ animalia sunt utrinsque propriam constituet definitionem (Arist., *Ibid.*, c. 1).

(3) Voyez la note 2° du c. 102, liv. III, p. 113.

generatione *æquivoca*, ut quum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad cujus speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, quum non habeat speciem Patris, neque verus Deus, quum non recipiat divinam naturam.

4° Item, Si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens et aliud natura recepta; nihil enim recipit seipsum. Filius igitur non est sua essentia vel natura. Non est igitur verus Deus.

5° Præterea, Si Filius Dei non est aliud quam essentia divina, quum essentia divina sit subsistens, ut probatum est (l. I, c. 22); constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina (l. I, c. 21), videtur relinqui quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur ergo, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius coveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus; hoc enim de Deo probatum est (l. I, c. 21). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius, vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius asserebat.

6° Adhuc, Illud quod est principium individuationis in unoquoque impossibile est

Digitized by Google

6° Ce qui, dans un être quelconque, constitue un principe d'individualisation ne saurait se trouver dans un autre être distinct de celui-ci quant au suppôt ; car ce qui est dans plusieurs n'est pas un principe d'individualisation. Or, l'essence même de Dieu est le principe par lequel Dieu est individualisé ; car l'essence de Dieu n'est pas une forme inhérente à la matière, en sorte qu'il puisse être individualisé par une matière. Donc il n'y a pas en Dieu le Père un autre principe d'individualisation que son essence. Donc son essence ne peut être dans aucun autre suppôt. Donc cette essence n'est pas dans le Fils, et, par conséquent, le Fils n'est pas vrai Dieu, selon Arius ; ou bien le Fils n'est pas distinct du Père comme suppôt, et ainsi ils ne sont tous deux qu'une seule et même personne, selon Sabellius.

7° Si le Père et le Fils sont deux suppôts ou deux personnes, bien qu'ils soient un par essence, il y a nécessairement en eux autre chose que l'essence pour les distinguer ; car on affirme qu'ils ont tous deux une essence commune. Or, ce qui est commun ne saurait être un principe de distinction. Donc le principe qui distingue le Père et le Fils doit être autre que l'essence divine. Donc la personne du Fils, et pareillement la personne du Père, est composée de deux choses, savoir : d'une essence commune et d'un principe de distinction. Donc ils sont composés tous deux. Donc ni l'un ni l'autre n'est vrai Dieu.

Si l'on dit qu'ils ne sont distincts que par une relation, en tant que l'un est Père et que l'autre est Fils (4), et que ce que l'on affirme

(4) La relation, prise dans son sens le plus général, est le rapport d'un être, considéré comme tel, avec un autre. Aristote en parle en ces termes : Ea cum aliquo conferuntur quæ id quod sunt aliorum esse dicuntur, aut quoquo modo aliter cum alio conferuntur... Sunt igitur relata ea quæ id quod sunt alterius esse dicuntur, vel quoquo modo ad alterum referuntur. Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστιν ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον..... Πρός τι οὖν ἐστιν ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστιν,

inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo ; quod enim in multis est non est individuationis principium. Ipsa autem essentia Dei est per quam Deus individuatur ; non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset. Non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuetur quam sua essentia. Ejus igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio, et sic Filius non est verus Deus, secundum Arium ; aut Filius non est alius supposito a Patre, et sic est eadem persona utriusque, secundum Sabellium.

7° Amplius, Si Pater et Filius sunt duo supposita sive duæ personæ et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid præter essentiam per quod distinguantur ; nam essentia communis utrique ponitur. Quod autem commune est non potest esse distinctionis principium. Oportet igitur id quo distinguuntur Pater et Filius esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris, scilicet ex essentia communi et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus ; neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est Pater, alius est Filius, quæ autem relative prædicantur

Digitized by Google

comme relatif ne paraît pas supposer autre chose dans l'être même dont on l'affirme, mais plutôt par rapport à un autre, en sorte qu'il n'en résulte pas de composition, cette réponse ne nous semble pas suffire pour éviter les difficultés qui viennent d'être signalées.— La relation, en effet, ne peut exister sans quelque chose d'absolu; car, dans tout ce qui est relatif, il faut distinguer ce qui est affirmé par rapport à soi, en outre de ce qui est affirmé par rapport à autre chose : ainsi, le serviteur est absolument en rapport avec quelque chose, en outre de ce que l'on affirme de lui par rapport à son maître. Donc la relation par laquelle on distingue le Père et le Fils doit avoir pour fondement quelque chose d'absolu. Donc cet absolu est unique, ou bien il y en a deux. S'il est unique, il ne peut pas servir de fondement à une double relation, à moins que ce soit une relation d'identité, qui ne saurait établir une distinction, comme quand on dit que le même est identique au même. Si donc la relation est telle qu'elle exige une distinction, il faut tout d'abord saisir la distinction des absolus. Donc il ne paraît pas possible que les personnes du Père et du Fils se distinguent uniquement par les relations.

8° On est forcé de dire que cette relation qui distingue le Père du

ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁποσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον... Πρός τι οὖν ἐστιν ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστιν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁποσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον. Ut mons ad alterum magnus dicitur, quippe quum ad aliquid mons magnus nominetur (*Categ.*, cap. *De iis quæ cum aliquo conferuntur*).—Trois choses sont nécessaires pour que la relation existe : 1° le *sujet* ou l'être qui est en rapport avec un autre ; 2° le *terme*, ou l'être avec lequel le sujet est en rapport ; 3° le *fondement* ou la raison pour laquelle le rapport existe. — Plusieurs théologiens définissent ainsi, quant au mystère de la Sainte Trinité, la relation qu'ils appellent aussi *propriété relative* (ἰδίωμα σχετικὸν) : Relatio est similis modus, quo ordo originis et personæ oppositio, seu *esse ad* exprimitur. — Les relations entre les personnes divines sont *essentielles*, puisque Dieu est par essence ce qu'il est, et *substantielles*, puisque chacune des trois personnes a la substance divine. — Les personnes divines ne peuvent se distinguer que par des relations d'opposition. Or, il y a trois personnes et deux processions. Donc les relations sont au nombre de quatre : 1° La paternité, du Père au Fils ; 2° la filiation, du Fils au Père ; 3° la spiration active, du Père et du Fils au Saint-Esprit ; 4° la spiration passive, du Saint-Esprit au Père et au Fils.

non aliud videntur prædicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud, et sic per hoc compositio non inducitur, videtur quod hæc responsio non sit sufficiens ad prædicta inconvenientia vitanda. — Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto ; in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur præter id quod ad aliud dicitur ; sicut servus ad aliquid est absolute præter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum, aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio, nisi forte sit relatio identitatis, quæ distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quod distinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personæ Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

8o Præterea, Oportet dicere quod relatio

Digitized by Google

Fils est réelle, ou bien qu'elle n'existe que dans l'intelligence. Si elle est réelle, cette chose ne paraît pas être la même que l'essence divine, puisque l'essence divine est commune au Père et au Fils. Il y aura donc dans le Fils quelque chose qui n'est pas son essence, et, par conséquent, il n'est pas vrai Dieu, puisque nous avons démontré qu'en Dieu il n'y a rien qui ne soit pas son essence (liv. I, ch. 23). Si, au contraire, cette relation n'est que dans l'intelligence, elle ne peut pas distinguer personnellement le Fils du Père; car il doit y avoir une distinction réelle là où se trouve une distinction personnelle.

9° Tout relatif dépend de son corrélatif. Or, un être qui dépend d'un autre n'est pas vrai Dieu. Si donc la personne du Père et celle du Fils se distinguent par des relations, ni l'un ni l'autre ne sera vrai Dieu.

10° S'il est vrai que le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, ce nom de *Dieu* doit être donné au Père et au Fils substantiellement, puisque la divinité ne peut être un accident. Or, l'attribut substantiel est ce qui est vraiment l'être même duquel on l'affirme; car quand on dit : *L'homme est un animal,* ce qui est vraiment homme est un animal; de même, quand on dit : *Socrate est un homme,* ce qui est vraiment Socrate est un homme. D'où il semble résulter qu'on ne saurait découvrir la pluralité dans les sujets, lorsqu'il y a unité dans l'attribut substantiel; car Socrate et Platon ne sont pas un seul homme, bien qu'ils soient un dans l'humanité; l'homme et l'âne ne sont pas un seul animal, bien qu'ils soient un dans le genre animal. Si donc le Père et le Fils sont deux personnes, il paraît impossible qu'ils soient un seul Dieu.

illa quæ Filium distinguit a Patre aut sit res aliqua aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua, non videtur esse illa res quæ est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio. Erit ergo in Filio aliqua res quæ non est ejus essentia, et sic non est verus Deus; ostensum est enim (l. I, c. 23) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non potest personaliter distinguere Filium a Patre; quæ enim personaliter distinguuntur realiter oportet distingui.

9° Item, Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero non est verus Deus. Si igitur persona Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

10° Adhuc, Si Pater est Deus et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre et Filio substantialiter prædicetur, quum divinitas accidens esse non possit. Prædicatum autem substantiale est quod vere est ipsum de quo prædicatur; nam, quum dicitur : *Homo est animal*, quod vere homo est animal est; et similiter, quum dicitur : *Socrates est homo*, quod vere Socrates est homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subjectorum inveniri pluralitatem, quum unitas sit ex parte substantialis prædicati; non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate; neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt duæ personæ, impossibile videtur quod sint unus Deus.

11° Amplius, Opposita prædicata plura-

Digitized by Google

11° Les attributs opposés indiquent qu'il y a pluralité dans le sujet dont on les affirme. Or, on attribue des choses opposées à Dieu le Père et à Dieu le Fils; car le Père est Dieu non engendré et engendrant, et le Fils est Dieu engendré. Donc il ne paraît pas possible que le Père et le Fils soient un seul Dieu.

C'est par ces arguments et d'autres équivalents que quelques-uns, voulant mesurer les mystères divins avec leur propre raison, s'efforcent de combattre la génération divine. Mais, parce que la vérité est forte par elle-même et n'est renversée par aucune attaque, nous devons nous appliquer à prouver que la vérité de la foi ne peut pas succomber sous les efforts de la raison.

CHAPITRE XI.

Comment il faut entendre la génération, pour les personnes divines, et ce que les Écritures disent du Fils de Dieu.

Pour réaliser cette entreprise, il faut partir de ce principe, que le mode d'émanation varie parmi les êtres suivant la diversité des natures; et plus une nature est élevée, plus aussi ce qui en émane lui est intime.

En effet, de tous les êtres, les corps inanimés sont ceux qui tiennent la dernière place, et, pour eux, les émanations ne peuvent se produire autrement que par l'action d'un corps sur un autre corps: ainsi, le feu est produit par le feu, quand le feu, en altérant un corps étranger, lui donne la qualité du feu et le fait passer dans son espèce.

Après les corps inanimés, viennent immédiatement les plantes, chez

litatem ostendunt in eo de quo prædicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio oppesita prædicantur; nam Pater est Deus ingenitus et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

Hæc igitur et similia sunt ex quibus aliqui, divinorum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed, quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPUT XI.

Quomodo accipienda sit generatio in divinis et quæ de Filio Dei dicuntur in Scripturis.

Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod, secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum.

In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum; sic enim ex igne generatur ignis, dum ab

Digitized by Google

lesquelles l'émanation procède déjà de l'intérieur, en tant que la sève, qui est au dedans de la plante, se change en semence, et que la semence confiée à la terre pousse une plante. On trouve donc là le premier degré de la vie; car les êtres vivants sont ceux qui se portent eux-mêmes à agir, et ceux, au contraire, qui ne peuvent mouvoir que ce qui leur est extrinsèque, sont absolument privés de vie; et ce qui révèle la vie dans les plantes, c'est qu'un principe qui leur est inhérent détermine une certaine forme par son action motrice. Toutefois, la vie des plantes est imparfaite, parce que, bien que l'émanation procède chez elles d'un principe intrinsèque, cependant, l'être qui en émane, sortant peu à peu de l'intérieur, finit par être complétement extrinsèque : par exemple, la sève, en sortant de l'arbre, devient d'abord une fleur, et enfin un fruit, qui est distinct de l'écorce, tout en lui restant attaché; lorsque le fruit est complétement développé, il se sépare tout à fait de l'arbre, et, tombant à terre, il produit une autre plante par la vertu inhérente à la semence. Si l'on y fait bien attention, on voit que même le premier principe de cette émanation se tire du dehors; car l'arbre puise dans la terre, par ses racines, cette sève intrinsèque, dont la plante se nourrit.

Au-dessus de la vie des plantes, nous trouvons un degré de vie plus élevé, celui de l'âme sensitive, dont l'émanation propre, bien que son principe soit extrinsèque, se termine néanmoins à l'intérieur; et, plus l'émanation fait de progrès, plus aussi elle devient intime; car le sensible extérieur imprime sa forme dans les sens extérieurs, desquels elle passe dans l'imagination, et finalement dans le trésor de la mémoire.

igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantæ, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantæ intraneus in semen convertitur et illud semen terræ mandatum crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitæ invenitur; nam viventia sunt quæ seipsa movent ad agendum, illa vero quæ non nisi exteriora movere possunt omnino sunt vita carentia; in plantis vero hoc indicium vitæ est quod id quod in ipsis est movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta, quia, emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen, paulatim ab interioribus exiens, quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur; humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos, et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et, in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum hujus emanationis principium ab exteriori sumitur; nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

Ultra plantarum vero vitam altior gradus vitæ invenitur, quæ est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur; et, quanto emanatio magis increscerit, tanto magis ad intima devenitur; sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriæ

Digitized by Google

Cependant, à chaque progrès de cette émanation, le principe et le terme appartiennent à diverses puissances; car aucune puissance sensitive ne se réfléchit sur elle-même. Ce degré de vie est donc d'autant supérieur à la vie des plantes, que l'opération propre à ce genre de vie est circonscrite davantage dans l'intimité de l'être. Toutefois, ce n'est pas une vie absolument parfaite, puisque l'émanation passe d'un être dans un autre.

Le degré suprême et parfait de la vie, c'est donc la vie de l'intelligence, parce que l'intelligence se réfléchit sur elle-même et peut se connaître elle-même. Mais il y a divers degrés dans la vie intellectuelle; car, quoique l'intelligence humaine puisse se connaître elle-même, elle tire du dehors ce qui constitue le premier principe de sa connaissance, puisqu'elle est incapable de connaître sans images, ainsi que nous l'avons démontré (liv. II, ch. 60).

La vie intellectuelle est donc plus parfaite chez les Anges, dont l'intelligence n'arrive pas à se connaître au moyen de quelque chose d'extérieur, mais se connaît elle-même par elle-même. Cependant, leur vie n'atteint pas encore la perfection dernière, parce que, quoique l'intention conçue dans l'intelligence leur soit tout à fait intrinsèque, cette intention n'est cependant pas elle-même leur substance, puisque nous avons vu que pour eux être et connaître ne sont pas une même chose (liv. II, ch. 52).

Donc la perfection dernière de la vie appartient à Dieu, en qui être et connaître ne sont pas distincts, comme nous l'avons prouvé (liv. I, ch. 45); et, par conséquent, en Dieu l'intention conçue dans l'intelligence est nécessairement l'essence divine elle-même. Nous appelons

thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitæ tanto altior quam vita plantarum quanto operatio hujus vitæ magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

Est igitur supremus et perfectus gradus vitæ qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus (l. II, c. 60) patet.

Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus (l. II, c. 52) patet.

Ultima igitur perfectio vitæ competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra (l. I, c. 45) ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem *intentionem*

Digitized by Google

intention conçue dans l'intelligence ce que l'intelligence conçoit en elle-même de la chose connue (1). En nous cette intention n'est ni la chose connue, ni la substance même de l'intelligence, mais une sorte de ressemblance de la chose connue conçue dans l'intelligence, et dont la parole extérieure est le signe. C'est pourquoi on appelle cette intention le *verbe intérieur*, qui est manifesté par le verbe extérieur. Ce qui prouve qu'en nous cette intention n'est pas l'objet connu, c'est que autre chose est de connaître l'objet et autre chose de connaître l'intention même conçue dans l'intelligence, ce que fait l'intelligence en réfléchissant sur son opération; d'où il résulte que la notion des êtres est distincte de la notion des intentions de l'intelligence. Il est démontré aussi qu'en nous l'intention conçue dans l'intelligence n'est pas notre intelligence elle-même, par cette raison, que l'être de l'intention conçue dans l'intelligence subsiste dans l'intelligence même, mais non l'être de notre intelligence, dont l'être n'est pas son acte de connaître. Donc, puisqu'en Dieu être et connaître sont une même chose, l'intention conçue dans son intelligence est son intelligence; et, parce qu'en lui l'intelligence est la chose connue, puisqu'en se connaissant lui-même, il connaît tous les autres êtres (liv. I, ch. 49), il faut en conclure qu'en Dieu se connaissant lui-même il y a identité entre l'intelligence, la chose connue et l'intention conçue dans l'intelligence.

Ceci considéré, nous pouvons concevoir jusqu'à un certain point comment il faut entendre la génération divine.— Il est évident qu'on ne peut pas envisager la génération divine de la même manière que celle des êtres inanimés; car, selon l'enseignement de la foi, le Fils engen-

(1) C'est-à-dire l'*idée* (ἰδέα, image ou ressemblance, de εἴδω je vois).

intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quæquidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliæ scientiæ sunt de rebus, et aliæ de intentionibus intellectus. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectæ etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta; intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ut ostensum est (l. I, c. 49), relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quæ intelligitur et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. — Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in

Digitized by Google

dré de Dieu doit posséder la véritable divinité et être vrai Dieu. Or, la divinité n'est pas une forme inhérente à une matière; et nous avons démontré que Dieu n'est pas composé de matière (liv. I, ch. 17). — On ne peut pas assimiler non plus la génération divine au mode de génération des plantes, et même des animaux, qui ont en commun avec les plantes la puissance nutritive et génératrice; car quelque chose qui était dans la plante ou dans l'animal s'en sépare pour la génération d'un être d'espèce semblable, qui, au terme de sa génération, est entièrement hors de l'être générateur. Quant à Dieu, dès lors qu'il est indivisible, rien ne saurait se séparer de lui; et le Fils engendré de Dieu n'est pas lui-même hors du Père qui l'engendre, ainsi que le prouvent les autorités précédemment citées (ch. 2 et 3). — On ne peut pas davantage concevoir la génération divine comme étant conforme au mode d'émanation qui se rencontre dans l'âme sensitive. Dieu, en effet, ne reçoit d'un principe extrinsèque rien qui lui permette d'influer sur un autre être; car, dans ce cas, il ne serait pas le premier agent. De plus, les opérations de l'âme sensitive ne s'accomplissent pas sans instruments corporels; et il est évident que Dieu est incorporel (liv. I, ch. 20). Reste donc à dire qu'on doit considérer la génération divine comme une émanation intellectuelle.

Voici comment il faut le prouver :

Il est clair, d'après ce que nous avons établi (liv. I, ch. 47), que Dieu se connaît lui-même. Or, tout objet connu, en tant que connu, est nécessairement dans le sujet qui connaît; car l'acte même de connaître indique une appréhension de l'objet connu faite par l'intelli-

exteriorem materiam; oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiæ inhærens, neque Deus est ex materia exsistens, ut probatum est [l. I, c. 17]. — Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quæ in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quæ communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute; separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. A Deo autem, quum indivisibilis sit, non potest aliquid separari; ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus auctoritatibus [c. 2 et 3] patet. — Neque etiam potest divina generatio intelligi secundum modum emanationis quæ invenitur in anima sensitiva; non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit; non enim esset primum agens. Operationes etiam animæ sensitivæ non complentur sine corporalibus instrumentis; Deum autem manifestum est incorporeum esse [l. I, c. 20]. Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda.

Hoc autem sic manifestari oportet :

Manifestum est enim, ex his quæ declarata sunt [l. I, c. 47], quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seip-

Digitized by Google

gence; d'où il suit que, même notre intelligence, en se connaissant elle-même, est en elle-même, non-seulement comme identique à elle-même par son essence, mais encore comme appréhendée par elle-même dans l'acte de connaître. Donc Dieu doit être en lui-même, comme l'objet connu dans le sujet qui connaît. Or, l'objet connu dans le sujet qui connaît, c'est l'intention conçue dans l'intelligence et le *verbe*. Donc, en Dieu se connaissant lui-même est le *Verbe* de Dieu, c'est-à-dire Dieu connu, de même que, dans l'intelligence, le verbe d'une pierre est la pierre connue. Aussi est-il dit : *Le* VERBE *était en Dieu* (Joann., I, 1). Mais, parce que l'intelligence divine ne passe pas de la puissance à l'acte, mais existe toujours en acte (liv. I, ch. 56), Dieu a nécessairement dû se connaître toujours. Or, puisqu'il se connaît lui-même, son Verbe doit être en lui, ainsi que nous l'avons vu. Nécessairement donc le Verbe de Dieu a toujours existé en lui. Donc le Verbe de Dieu lui est coéternel et ne s'unit pas à lui dans le temps, de même que le verbe conçu intérieurement, c'est-à-dire l'intention reçue dans l'intelligence s'unit à notre intelligence dans le temps. De là cette parole : *Au commencement était le Verbe* (Joann., I, 1). Dès lors que l'intelligence divine n'est pas seulement toujours en acte, mais qu'elle est encore un acte pur, comme nous l'avons vu (liv. I, ch. 16), il faut que la substance de l'intelligence divine soit son opération même de connaître, opération qui est l'acte de l'intelligence. Or, l'être du verbe intérieurement conçu, ou de l'intention reçue dans l'intelligence, est son acte même d'être connu. Donc l'être du Verbe divin est le même que celui de l'intelligence divine, et, par conséquent, de Dieu lui-même, qui est son intelligence. Or, nous avons prouvé que l'être

sum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit, ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et *verbum*. Est igitur in Deo intelligente seipsum *Verbum* Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod dicitur : VERBUM *erat apud Deum* (Joann., I, 1). Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut probatum est (l. I, c. 56), ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod Verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper Verbum ejus in Deo exstitisse. Est igitur coæternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod dicitur : *In principio erat Verbum* (Joann., I, 1). Quum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut probatum est (l. I, c. 16), oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectæ, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini et intellectus divini, et, per consequens, ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia vel natura, quæ idem est quod ipse Deus, ut ostensum est (l. I, c. 21 et 22).

Digitized by Google

de Dieu est son essence ou sa nature, qui est identique à Dieu même (liv. I, ch. 21 et 22). Donc le Verbe de Dieu est l'être divin lui-même et son essence, et lui-même est Dieu.

Il n'en est pas ainsi du verbe de l'intelligence humaine. En effet, lorsque notre intelligence se connaît elle-même, l'être de l'intelligence est distinct de son acte de connaître; car la substance de l'intelligence connaissait en puissance avant de connaître en acte. Il s'ensuit donc que l'être de l'intention conçue dans l'intelligence est autre que l'intelligence elle-même, puisque l'être de cette intention est l'acte d'être connue. Par conséquent, dans l'homme se connaissant lui-même, le verbe conçu intérieurement ne peut être un vrai homme ayant l'être naturel de l'homme, mais seulement un homme connu, et comme une sorte de ressemblance de l'homme vrai saisie par l'intelligence. Le Verbe de Dieu, au contraire, par là même qu'il est Dieu connu, est vrai Dieu, ayant naturellement l'être divin, parce que, comme nous l'avons rappelé, il n'y a pas de distinction entre l'être naturel de Dieu et son acte de connaître. C'est pour cela qu'il est dit : *Le Verbe était Dieu* (Joann., I, 1); et, cette parole étant absolue, elle démontre qu'il faut considérer comme vrai Dieu le Verbe de Dieu. On ne pourrait pas dire, en effet, simplement et absolument que le verbe de l'homme est homme, mais sous quelque rapport, c'est-à-dire qu'il est un homme connu. D'où il suit que cette proposition : *le verbe est homme*, serait fausse; mais celle-ci : *le verbe est un homme connu*, peut être vraie. Quand donc on dit : *Le Verbe était Dieu*, cela prouve que le Verbe divin n'est pas seulement une intention conçue dans l'intelligence, comme notre verbe, mais aussi un être qui existe et

Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia ejus, et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Quum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum ejus intelligere ; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectæ et aliud intellectus ipsius, quum intentionis intellectæ esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod, in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quædam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere, ut dictum est. Hinc est quod dicitur : *Deus erat Verbum* (Joann., I, 1) : quod, quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde hæc falsa esset : *Homo est verbum*; sed hæc potest esse vera : *Homo intellectus est verbum*. Quum ergo dicitur : *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura existentem et subsistentem ; Deus enim ve-

Digitized by Google

subsiste dans une nature; car Dieu vrai est un être subsistant, puisque par dessus tout il est par lui-même un être.

La nature de Dieu n'est pas dans le Verbe de telle sorte qu'elle soit une quant à l'espèce et distincte par le nombre. Nous avons observé que le Verbe a la nature de Dieu de la même manière que l'acte de connaître de Dieu est son être même. Or, pour Dieu l'acte de connaître est l'être divin lui-même. Donc le Verbe possède l'essence divine identiquement, non-seulement quant à l'espèce, mais aussi quant au nombre. De plus, une nature spécifiquement unique ne se divise en plusieurs êtres qu'à raison de la matière. Or, la nature divine est complétement immatérielle. Donc il répugne que la nature divine soit une par l'espèce et distincte par le nombre. Donc le Verbe de Dieu possède en commun avec Dieu une nature numériquement identique; et, pour cette raison, le Verbe de Dieu et Dieu, dont il est le Verbe, ne sont pas deux dieux, mais un seul Dieu. En effet, si, parmi nous, deux qui ont la nature humaine sont deux hommes, cela vient de ce que la nature humaine est divisée quant au nombre dans deux personnes. Or, nous avons prouvé que ce qui est divisé dans les créatures est absolument un en Dieu (liv. I, ch. 31) : ainsi, dans la créature, l'essence et l'être sont distincts, et même en quelques-unes ce qui subsiste dans son essence est autre que son essence ou sa nature; car tel homme n'est pas son humanité ni son être; mais Dieu est son essence et son être. Quoiqu'en Dieu ces choses soient très réellement une seule chose, cependant c'est en lui que se trouve tout ce qui entre dans la raison de sa subsistance, de son essence, ou même de son être; car il lui convient de ne pas être en d'autres, en tant que subsistant; d'avoir une quiddité,

rus res subsistens est, quum maxime sit per se ens.

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse ejus, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eamdem. Item, natura quæ est una secundum speciem, non dividitur in plura, secundum numerum, nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo; propter quod Verbum Dei et Deus, cujus est Verbum, non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem (l. I, c. 31) ea quæ in creaturis divisa sunt in Deo simpliciter unum esse; sicut in creatura aliud est essentia et esse, et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia et ejus essentia sive natura; nam hic homo non est sua humanitas, nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse. Et, quamvis hæc in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel subsistentiæ, vel essentiæ, vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliis, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia, et esse in actu, ratione ipsius esse.

Digitized by Google

en tant qu'il est une essence, et d'être en acte, à raison de son être même. Donc, puisqu'en Dieu l'être intelligent, l'acte de connaître et l'intention conçue dans l'intelligence, c'est-à-dire son Verbe, sont identiques, en lui doit se trouver très réellement, et ce qui entre dans la raison de l'être intelligent, et ce qui entre dans la raison de l'acte de connaître, et ce qui entre dans la raison de l'intention conçue dans l'intelligence, ou du Verbe. Or, il entre dans la raison du verbe intérieur, qui est l'intention conçue dans l'intelligence, qu'il procède de l'être intelligent conformément à son acte de connaître, puisqu'il est comme le terme de l'opération intellectuelle; car, par l'acte de connaître, l'intelligence conçoit et forme l'intention ou la raison qui est en elle, et qui constitue le verbe intérieur. Donc le Verbe de Dieu doit procéder de lui conformément à son acte de connaître. Donc le Verbe de Dieu est en rapport avec Dieu qui connaît, dont il est le Verbe, comme avec son principe; car c'est là ce qui constitue un verbe. Donc, puisqu'en Dieu l'être intelligent, l'acte de connaître et l'intention conçue dans l'intelligence ou le Verbe, sont un par essence, et que par là même chacun d'eux est nécessairement Dieu, il ne reste plus qu'une distinction de relation, en tant qu'on rapporte le Verbe à celui qui le conçoit comme à son principe. C'est pour cela qu'après avoir dit : *Le Verbe était Dieu* (Joann., I, 1), saint Jean l'Évangéliste ne voulant pas laisser croire qu'il n'y a absolument aucune distinction entre le Verbe et Dieu qui parle ou conçoit le Verbe, ajoute : *Il était au commencement en Dieu;* comme s'il disait : Ce Verbe que j'ai appelé Dieu est distinct en quelque manière de Dieu qui parle, et ainsi on peut affirmer qu'il est en Dieu.

Oportet igitur, quum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius, quod verissime in Deo sit, et quod pertinet ad rationem intelligentis, et quod pertinet ad rationem ejus quod est intelligere, et quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ, sive Verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, quum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quæ est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cujus est Verbum, sicut ad eum a quo est; hoc enim est de ratione verbi. Quum igitur in Deo intelligens, intelligere et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus, remanet sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Joannes Evangelista, quia dixerat : *Deus erat Verbum* (Joann., I, 1), ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subjunxit : *Hoc erat in principio apud Deum*; quasi dicat : Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, et sic posset dici apud Deum esse.

Digitized by Google

Le verbe conçu intérieurement est une sorte de raison et de ressemblance de la chose connue; car la ressemblance d'un être est dans un autre en qualité de type, si elle y est comme principe, ou plutôt en qualité d'image, si elle est en rapport avec l'être dont elle est la ressemblance comme avec son principe. Nous trouvons un exemple de ces deux choses dans notre intelligence. Parce que la ressemblance d'une œuvre d'art qui existe dans l'esprit de l'artiste est le principe de l'opération qui donne l'existence à cette œuvre, elle est par rapport à cette œuvre ce qu'est le type pour la copie; mais la ressemblance d'un être naturel conçue dans notre intelligence est avec cet être, dont la ressemblance existe, dans le même rapport qu'avec son principe, parce que notre acte de connaître commence par les sens, qui subissent l'impression des êtres de la nature. Or, dès lors que Dieu se connaît lui-même et connaît les autres êtres, ainsi qu'il a été prouvé (liv. I, ch. 49), son acte de connaître est le principe des choses qu'il connaît, puisqu'il les produit par son intelligence et sa volonté; mais cet acte est en rapport avec l'intelligible, qui est lui-même, comme avec son principe; car cet intelligible est identique à l'intelligence qui connaît, et dont le Verbe conçu est une sorte d'émanation. Le Verbe de Dieu doit donc être comme un type par rapport aux autres êtres connus de Dieu, et par rapport à Dieu, dont il est le Verbe, comme son image. Aussi est-il dit du Verbe de Dieu qu'*il est l'image du Dieu invisible* (Coloss., I, 15).

Il y a, cependant, une différence entre l'intelligence et les sens. Elle consiste en ce que les sens saisissent la chose par ses accidents extérieurs, qui sont : la couleur, la saveur, la quantité et les autres ana-

Verbum autem interius conceptum est quædam ratio et similitudo rei intellectæ; similitudo enim alicujus in altero exsistens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cujus est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur; quia enim similitudo artificiati exsistens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo exsistit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Quum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut ostensum est (l. I, c. 49), ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, quum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quædam emanatio est Verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar, ad imaginem Dei, cujus est Verbum, sicut ejus imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur quod *est imago Dei invisibilis* (*Coloss.*, I, 15).

Est autem differentia inter intellectum et sensum; nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt : color, sapor, quantitas et alia hu-

Digitized by Google

logues; au lieu que l'intelligence pénètre jusqu'au dedans de la chose: et, parce que toute connaissance se perfectionne par la ressemblance qui existe entre le sujet qui connaît et l'objet connu, il est nécessaire que les sens aient en eux la ressemblance de la chose sensible quant à ses accidents, mais la ressemblance de la chose connue doit être dans l'intelligence quant à son essence. Le verbe conçu dans l'intelligence est donc l'image ou le type de la substance de la chose conçue. Puis donc que le Verbe de Dieu est l'image de Dieu, comme nous venons de le voir, il est nécessairement l'image de Dieu quant à son essence. C'est pourquoi l'Apôtre dit qu'*il est l'image de la substance de Dieu* (Hebr., I, 3).

Il y a deux sortes d'images. Il en est une qui n'a pas la même nature que l'être dont elle est l'image; soit que cette image consiste dans la représentation de ses accidents extérieurs, comme une statue de bronze est l'image d'un homme sans être un homme; ou bien qu'elle soit image quant à la substance de la chose : ainsi, la notion de l'homme conçue dans l'intelligence n'est pas un homme; car le Philosophe dit: « Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais son image (2). » L'image d'une chose qui a la même nature que la chose dont elle est l'image est comme le fils d'un roi, dans lequel apparaît l'image de son père et qui a la même nature que lui. Or, nous avons démontré que le Verbe de Dieu est l'image de Dieu parlant, même quant à son essence,

(2) Dicamus animam ipsam ea universa quodammodo esse quæ sunt. Nam ea quæ sunt aut intelligibilia sunt aut sensibilia ; atque scientia quidem est res ea quodammodo quæ sub ipsam scientiam cadunt ; sensus autem ipsæ sensibiles. Verum quo pacto id ita est quæratur oportet. Scinditur igitur in ipsas res scientia atque sensus : is quidem qui est potentia, in res potentia tales ; is vero qui est actu, in actu similiter tales ; et scientia pari modo. Sensitivum autem animæ, et id quod scientiis affici potest, hæc potentia sunt ; hoc quidem, id quod sub scientiam cadit, illud vero sensibile. Atqui necesse est aut res ipsas, aut formas in anima esse. At non sunt in ea res ipsæ profecto ; non enim ipse lapis in anima, sed forma lapidis inest. Quare anima est ut manus ; manus enim instrumentorum est instrumentum ; et intellectus formarum est forma, et sensus itidem sensibilium forma (Arist., *De anima*, III, c. 8).

jusmodi, sed intellectus ingreditur ad interiora rei, et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quæ est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad ejus accidentia, in intellectu vero, sit similitudo rei intellectæ quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ. Quum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad ejus essentiam. Hinc quod Apostolus dicit quod est *figura substantiæ Dei* (*Hebr.*, I, 3).

Imago autem alicujus rei est duplex. Est enim aliqua imago quæ communicat in natura cum eo cujus est imago : sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, sicut statua ænea est imago hominis, nec tamen est homo ; sive sit imago quantum ad substantiam rei ; ratio enim hominis in intellectu non est homo : nam et Philosophus dicit : « Non lapis est in anima, sed species. » (De anima, l. III, c. 8.) Imago au-

Digitized by Google

et qu'il a en commun avec celui qui parle la même nature. Nous en concluons donc que le Verbe de Dieu n'est pas seulement image, mais encore Fils; car, pourvu qu'il s'agisse d'êtres vivants, on n'en rencontre aucun qui soit l'image d'un autre, de manière à avoir la même nature que lui, et auquel on ne puisse pas donner le nom de fils, parce que ce qui procède d'un être vivant et lui ressemble par l'espèce est appelé son fils. Et c'est pour cela qu'il est écrit : *Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils* (Ps. II, 7).

Il faut considérer encore que puisqu'en toute nature le fils procède naturellement du père, dès lors que l'on appelle le Verbe de Dieu Fils de Dieu, il faut qu'il soit engendré et qu'il procède du Père naturellement. Cette conséquence s'accorde avec ce qui a été dit plus haut, comme on peut le voir par ce qui se passe dans notre intelligence. Elle connaît naturellement certaines choses, telles que les premiers principes des choses intelligibles, dont les conceptions intelligibles, que nous appelons des verbes intérieurs, existent en elle et en procèdent naturellement. Il est aussi d'autres intelligibles que notre intelligence ne connaît pas naturellement, mais elle arrive à les connaître par le raisonnement, et leurs conceptions ne sont point naturellement dans notre intelligence, qui les cherche en se livrant à l'étude. Or, il est manifeste que Dieu se connaît lui-même naturellement, de même qu'il existe naturellement; car nous avons prouvé que son acte de connaître est son être (liv. I, ch. 45). Donc, le Verbe de Dieu, qui se connaît lui-même, procède naturellement de lui; et, comme le Verbe de Dieu est de la même nature que Dieu parlant et lui ressemble, il

tem alicujus rei quæ eamdem naturam habet cum re cujus est imago est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est ejusdem naturæ cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam ejus essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius; non enim sic esse imaginem alicujus ut ejusdem naturæ cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur; nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei dicitur filius ejus. Hinc est quod dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu* (Psalm. II, 7).

Rursus considerandum est quod, quum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur et a Patre procedat. Et hoc quidem supradictis convenit, ut ex his quæ in intellectu nostro accidunt perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quæ verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt; sunt etiam quædam intelligibilia quæ non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quæruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit sicut et naturaliter est; suum enim intelligere est suum esse, ut probatum est (l. I, c. 45). Verbum

Digitized by Google

résulte de cette procession naturelle que celui qui procède a avec le principe d'où il procède une ressemblance qui emporte l'identité de nature. Or, la vraie génération consiste, pour les êtres vivants, en ce que l'être engendré procède de l'être générateur comme étant sa ressemblance et ayant la même nature que lui. Donc le Verbe de Dieu est vraiment engendré par Dieu qui parle; et on peut appeler cette procession *génération* ou *naissance*. De là cette parole : *Je vous ai engendré aujourd'hui* (Ps. II, 7), c'est-à-dire dans l'éternité, qui est toujours présente, et dans laquelle il n'y a ni passé ni futur.

On voit par là que les Ariens ont faussement prétendu que le Père a engendré le Fils par sa volonté; car ce qui se fait volontairement n'est pas naturel. Et, parce que la connaissance que Dieu a de lui-même n'est pas moins étendue que ce qui est en lui; car autrement il ne se connaîtrait pas lui-même parfaitement, et son être ne serait pas son acte de connaître, le Verbe de Dieu est nécessairement essentiel à Dieu. Or, ce Verbe est le Fils de Dieu. Donc le Fils de Dieu est essentiel au Père.

Cela est manifeste encore pour cette raison, que le Fils de Dieu étant vrai Fils, son espèce et sa nature sont celles du Père. Or, une quantité déterminée est due à chaque nature; aussi, même parmi nous, le fils arrive à être égal au père au terme de la génération et de l'accroissement, à moins qu'un défaut n'apparaisse, soit parce que la matière n'est pas convenablement disposée, soit parce que la puissance active a manqué d'énergie dans la génération; et si, dans le principe, e fils naît moins grand que le père, cela vient de ce que la génération de l'animal passe de la puissance à l'acte, et d'imparfaite devient peu

igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit; et, quum Verbum Dei sit ejusdem naturæ cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus a quo est processio cum identitate naturæ. Hæc est autem veræ generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur a generante procedat ut similitudo ipsius et ejusdem naturæ cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente; et ejus processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod dicitur : *Ego hodie genui te* (Psalm. II, 7), id est in æternitate, quæ semper est præsens, et nulla est in ea ratio præteriti et futuri.

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate; quæ enim voluntarie fiunt non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod Deus de seipso intelligit quam quod in ipso est, alias non intelligeret seipsum perfecte, nec suum esse esset suum intelligere, oportet Verbum Dei Deo esse essentiale. Hoc autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patri essentialis.

Hoc etiam hinc manifestum est quod Filius Dei, quum sit verus Filius, habet speciem et naturam Patris. Cuilibet autem naturæ determinata quantitas debetur; unde etiam apud nos filius ad æqualitatem patris perducitur in fine generationis et augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam et propter debilitatem virtutis activæ in generatione; et quidem quod a principio filius nascatur

Digitized by Google

à peu parfaite. Mais rien de semblable n'est possible dans la génération divine; car il n'y a pas de matière dans cette génération, elle ne constitue pas une transition de la puissance à l'acte, et la puissance de Dieu générateur ne saurait être défectueuse, puisqu'elle est infinie. Donc le Fils de Dieu est nécessairement égal au Père.

De plus, si le Fils n'est pas égal au Père, la grandeur du Père doit être numériquement distincte de celle du Fils; car une quantité numériquement identique ne peut être plus et moins grande qu'elle même. Or, nous avons vu que la grandeur de Dieu n'est autre que son essence (liv. I, ch. 21 et 22). Donc l'essence du Père et celle du Fils seront numériquement distinctes, contrairement à ce que nous avons prouvé (ch. 7). Il faut donc dire que le Fils est égal au Père. Aussi lisons-nous que Jésus *appelait Dieu son Père, se faisant l'égal de Dieu* (Joann., v, 18); et qu'*il ne pensait pas que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu* (Philipp., II, 6).

Il faut observer encore que nous disons de l'être engendré qu'il est conçu, tant qu'il reste dans l'être générateur. Or, il a été prouvé que le Verbe de Dieu est engendré de Dieu de telle sorte qu'il ne sort pas de lui, mais demeure en lui (ch. 9). Donc on peut dire exactement que le Verbe de Dieu est conçu par Dieu. De là cette parole de la Sagesse de Dieu : *Les abîmes n'étaient pas encore, et déjà j'étais conçue* (Prov., VIII, 24).

Il y a une différence entre la conception du Verbe de Dieu et la conception matérielle telle qu'on l'observe chez les animaux. Tant que le fruit est conçu et renfermé dans le sein qui le porte, il n'a pas encore

minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum, et paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum est possibile in divina generatione accidere, quia generatio divina non est ex materia nec per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, quum sit infinita. Oportet igitur Filium Dei Patri esse æqualem.

Item, si Filius sit Patri inæqualis, oportet aliam numero esse magnitudinem Patris et Filii; nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse major et minor. Divina autem magnitudo non est aliud quam ejus essentia, ut ex primo libro (c. 21 et 22) apparet. Erit igitur alia numero essentia Patris et Filii; cujus contrarium supra (c. 7) ostensum est. Oportet igitur dicere Filium Patri esse æqualem. Hinc est quod dicitur quod Jesus *Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo* (Joann., v, 18); et dicitur quod *non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo* (Philipp., II, 6).

Considerandum etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus (c 9) patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei Sapientia dicit : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram* (*Proverb.*, VIII, 24).

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem quæ apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero

Digitized by Google

atteint sa perfection dernière, pour pouvoir subsister par lui-même et distinctement de l'être générateur, quant au lieu. Il faut donc que, dans la génération corporelle des animaux, la conception de l'être engendré soit distincte de l'enfantement, par lequel le fruit engendré se sépare quant au lieu de l'être générateur, en sortant de son sein. Au contraire, le Verbe de Dieu, qui est en Dieu même qui parle, est parfait, subsistant en lui-même et distinct de Dieu parlant; car, s'ils ne se distinguent que par une relation, ainsi qu'il a été dit, il ne faut pas attendre là une distinction locale. Donc, dans la génération du Verbe de Dieu, la conception et l'enfantement sont une même chose. C'est pourquoi un peu après cette parole sortie de la bouche de la Sagesse : *J'étais déjà conçue*, nous lisons : *J'étais enfantée avant les collines* (Prov., VIII, 25). Mais, parce que dans l'ordre corporel la conception et l'enfantement sont accompagnés de mouvement, et que, pour cette raison, il doit y avoir une succession dans ces faits, dès lors que le terme de la conception est l'être du fruit conçu dans celui qui le conçoit, et que le terme de l'enfantement est l'être du fruit enfanté distinct de celui qui l'enfante, il est nécessaire que dans cet ordre l'être conçu n'existe pas encore, et que, dans le fait de l'enfantement, l'être qui est enfanté ne soit pas distinct de celui qui l'enfante. La conception et l'enfantement verbe intelligible se font, au contraire, sans mouvement ni succession; par conséquent, à l'instant même où il est conçu, il existe, et à l'instant même où il est enfanté, il est distinct, de même qu'un objet qui est éclairé l'est à l'instant même où la lumière le frappe, parce qu'il n'y a aucune succession dans cet effet de la lumière. Puisqu'il

clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet quod, in corporali generatione animalium, aliud sit genitæ prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente exsistens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim exspectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiæ dictum est : *Ego jam concepta eram*, post pauca subditur : *Ante colles ego parturiebar* (*Proverb.*, VIII, 25). Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt et ideo oportet in eis quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse ejus qui parturitur, distinctum a pariente, necesse est igitur, in corporalibus, quod id quod concipitur nondum sit, et id quod parturitur in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde, simul dum concipitur, est, et, simul dum paturitur, distinctum est, sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniatur in intelligibili, verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum quia intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in æternitate exsistit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt.

Digitized by Google

en est ainsi de notre verbe intelligible, cela s'applique, à plus forte raison, au Verbe de Dieu, non-seulement parce que sa conception et son enfantement sont intelligibles, mais parce qu'ils existent l'un et l'autre dès l'éternité, dans laquelle il ne peut y avoir ni priorité, ni postériorité. C'est pour cela qu'après avoir prononcé cette parole : *J'étais enfantée avant les collines*, de peur que l'on n'entende qu'elle n'était pas tandis qu'elle était enfantée, la Sagesse ajoute : *Lorsqu'il disposait les cieux, j'étais présente* (Prov., VIII, 27); en sorte que comme dans la génération charnelle des animaux, un être est d'abord conçu et ensuite enfanté, et qu'après cela il lui convient d'être avec celui qui l'a enfanté, comme lui étant associé et n'en étant pas distinct, nous voyons que toutes ces choses sont simultanées dans la génération divine; car le Verbe de Dieu est conçu, enfanté et présent simultanément. Et, parce que l'être qui est enfanté procède du sein qui l'a porté, de même que l'on appelle *enfantement* la génération du Verbe de Dieu, pour indiquer qu'il est parfaitement distinct de celui qui l'engendre, on dit aussi, pour la même raison, qu'il est *engendré du sein* de son Père, selon cette parole : *Je vous ai engendré de mon sein avant l'étoile du matin* (Ps. CIX, 3). Cependant, comme la distinction qui existe entre le Verbe et celui qui parle n'est pas de nature à empêcher le Verbe d'être dans ce dernier, ainsi qu'on le voit par ce qui précède, de même que pour indiquer la distinction du Verbe, on dit qu'il est *enfanté* ou *engendré du sein* de son Père, pour montrer que cette distinction ne s'oppose pas à ce que le Verbe soit dans celui qui parle, il est écrit qu'*il est dans le sein du Père* (Joann., I, 18).

Il faut observer, toutefois, que la génération charnelle des animaux se réalise au moyen d'une puissance active et d'une puissance passive.

Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiæ dictum est : *Ante colles ergo parturiebar*, ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur : *Quando præparabat cœlos, aderam* (*Proverb.*, VIII, 27); ut sic, quum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, hæc omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. Et, quia quod parturitur ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem ejus a generante, dicitur *partus*, simili ratione dicitur *generatio ex utero*, secundum illud : *Ex utero ante Luciferum genui te* (*Psalm.* CIX, 3). Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente quæ impediat Verbum esse in dicente, ut ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctionem Verbi dicitur *parturiri* vel *ex utero genitum esse*, ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit Verbum esse in dicente, dicitur quod *est in sinu Patris* (Joann., I, 18).

Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur *pater*, a passiva vero dicitur *mater*; unde eorum quæ ad generationem prolis requiruntur quædam conveniunt patri et quædam conveniunt matri; dare enim

Digitized by Google

L'être qui a la puissance active s'appelle le *père*, et on donne le nom de *mère* à celui qui a la puissance passive. Des choses qui sont requises pour la génération d'un être, les unes conviennent donc au père et les autres à la mère : ainsi, il appartient au père de donner au fruit sa nature et son espèce; et à la mère, comme passive et sujet de l'action, de le concevoir et de l'enfanter. Mais, comme nous avons dit que la procession du Verbe consiste en ce que Dieu se connaît *lui-même* (et l'acte de se connaître ne se produit pas en Dieu au moyen d'une puissance passive, mais d'une puissance qui est en quelque sorte active), puisque l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais uniquement en acte, pour cette raison, il n'y a pas de mère qui concoure à la production de cet effet dans la génération du Verbe de Dieu, mais seulement un père. Aussi les Saintes-Écritures attribuent-elles au Père, dans la génération du Verbe, tout ce qui appartient distinctement au père et à la mère dans la génération charnelle; car il est dit que le Père donne la vie au Fils, qu'il le conçoit et l'enfante.

CHAPITRE XII.

En quel sens le Fils de Dieu est appelé la Sagesse de Dieu.

Puisque nous avons appliqué à la génération du Verbe ce qui est dit de la Sagesse divine, il faut maintenant montrer que l'on peut considérer comme étant le Verbe de Dieu la Sagesse divine, à laquelle sont prêtées les paroles rapportées plus haut. Et pour arriver à connaître les choses divines par les choses humaines, il faut remarquer que l'on définit la sagesse, chez l'homme, une habitude par laquelle notre esprit

naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit [ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum], ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quæ in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire.

CAPUT XII.

Quomodo Filius Dei dicatur Dei Sapientia.

Quia vero ea quæ de Sapientia divina dicuntur ad generationem Verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam Sapientiam, ex cujus persona præmissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit. Et, ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum; et hujusmodi sunt divina. Quum vero, secundum sapientiæ habitum, in intellectu nostro aliqua formatur

Digitized by Google

se perfectionne dans la connaissance des choses les plus élevées, et les choses divines sont de ce nombre. Comme, à raison de cette habitude de la sagesse, il se forme dans notre intelligence une certaine conception des choses divines, cette conception même de l'intelligence, qui est le verbe intérieur, reçoit ordinairement le nom de *sagesse*, d'après l'usage où l'on est d'appliquer dans le discours aux actes et aux espèces les mêmes dénominations qu'aux habitudes d'où ils procèdent : par exemple, on appelle quelquefois justice une action juste, force une action courageuse, et généralement vertu toute action vertueuse ; et l'on se conforme à cette manière de parler en disant qu'une pensée sage est la sagesse de quelqu'un. Il faut admettre une sagesse en Dieu, puisqu'il se connaît lui-même. Mais, parce qu'il ne se connaît que par son essence, et non au moyen d'une espèce quelconque, et que bien plus encore son acte même de connaître est son essence (liv. I, ch. 45), la Sagesse de Dieu ne peut être une habitude, mais elle est l'essence même de Dieu. Or, il est clair, par ce qui précède, que le Fils de Dieu est le Verbe et la conception de Dieu se connaissant lui-même. Par conséquent donc, la dénomination de Sagesse conçue ou engendrée convient proprement au Verbe de Dieu, comme étant conçu *sagement* dans l'intelligence divine, et c'est pour cela que l'Apôtre appelle *le Christ la Sagesse de Dieu* (I. Cor., I, 24). Or, le Verbe de la Sagesse ainsi conçu dans l'intelligence est en quelque sorte la manifestation de la Sagesse intelligente, de même qu'en nous toutes les habitudes se manifestent par des actes. Donc, puisque la Sagesse divine est appelée ***Lumière***, en tant qu'elle consiste dans un acte pur de connaissance, et que la manifestation de la lumière est sa splendeur, qui procède d'elle-même, le Verbe de la Sagesse divine est convenablement nommé la

conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quæ est interius verbum, *sapientiæ* nomen acoipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus et species nominibus habituum a quibus procedunt nominantur ; quod enim juste fit interdum justitia dicitur, et quod fit fortiter fortitudo, et generaliter quod virtuose fit virtus dicitur ; et, per hunc modum, quod sapienter excogitatur dicitur sapientia alicujus. In Deo autem sapientia quidem oportet dici ex eo quod seipsum cognoscit. Sed, quia non cognoscit se per aliquam speciem, nisi per essentiam, quin imo et ipsum ejus intelligere est ejus essentia (liv., I, c. 45). Sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis (c. 11) quod Dei Filius est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum, tanquam *sapienter* mente divina conceptum, proprie *concepta* seu *genita Sapientia* dicatur ; unde Apostolus *Christum Dei Sapientiam* nominat (I. *Cor.*, I, 24). Ipsum autem Sapientiæ Verbum mente conceptum est quædam manifestatio Sapientiæ intelligentis, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina Sapientia *Lux* dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit, lucis autem manifestatio splendor Ipsius est, ab ea procedens, convenienter et Verbum divinæ Sapientiæ *Splendor lucis* nominatur,

Digitized by Google

Splendeur de la lumière, selon ce que dit saint Paul en parlant du Fils : *Puisqu'il est la Splendeur de la gloire* (Hebr., I, 3). C'est pour cela que le Fils s'attribue à lui-même d'avoir manifesté le Père, en ces termes : *Mon Père..., j'ai manifesté votre nom aux hommes* (Joann., XVII, 5 et 6). Cependant, quoique la dénomination de *Sagesse conçue* convienne proprement au Fils, qui est le Verbe de Dieu, pris absolument, ce nom de Sagesse est nécessairement commun au Père et au Fils, puisque nous avons vu que la Sagesse qui resplendit par le Verbe est l'essence du Père (ch. 11), et que l'essence du Père lui est commune avec le Fils.

CHAPITRE XIII.

Il n'y a qu'un seul Fils parmi les personnes divines.

Puisque Dieu, en se connaissant lui-même, connaît tous les autres êtres, ainsi que nous l'avons démontré (liv. I, ch. 46 et 49), et qu'il se connaît lui-même par une intuition unique et simple (Ibid., ch. 47), dès lors que son acte de connaître est son être, il n'y a nécessairement qu'un seul Verbe de Dieu. Et, comme pour les personnes divines la génération du Fils n'est autre que la conception du Verbe, il s'ensuit qu'il n'y a, chez les personnes divines, qu'une seule génération et qu'un Fils unique, qui seul est engendré du Père. Aussi est-il dit : *Nous avons vu sa gloire, comme étant la gloire du Fils unique du Père* (Joann., I, 14) ; et encore : *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître lui-même* (Ibid., 18).

secundum illud Apostoli, de Filio dicentis : *Quum sit Splendor gloriæ* (*Hebr.*, I, 3) ; unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit, dicens : *Pater..., manifestavi nomen tuum hominibus* (*Joann.*, XVII, 5 et 6). Sed, licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie *Sapientia concepta* dicatur, nomen tamen Sapientiæ absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio, quum Sapientia quæ per Verbum resplendet sit Patris essentia, ut dictum est (c. 11), essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

CAPUT XIII.

Quod non est nisi unus Filius in divinis.

Quia vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligit, ut in primo libro (c. 46 et 49) ostensum est, seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit (Ibid., c. 47), quum suum intelligere sit suum esse, necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Quum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam Verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde dicitur : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (Joann., I, 14) ; et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis* (*Ibid.*, 18).

Videtur tamen ex præmissis sequi quod et Verbi divini sit aliud verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim (c. 3 et 7) quod Verbum Dei sit Deus verus. Oportet igitur omnia quæ Deo conveniunt Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate

Digitized by Google

Il semble cependant résulter de ce que nous avons dit que le Verbe divin a un autre Verbe et que le Fils a un autre fils. Nous avons, en effet, prouvé que le Verbe de Dieu est vrai Dieu (ch. 3 et 7). Tout ce qui convient à Dieu doit donc convenir au Verbe de Dieu. Or, Dieu se connaît nécessairement lui-même. Donc le Verbe de Dieu se connaît aussi lui-même. Si donc on affirme qu'il y a en Dieu un Verbe engendré de lui parce que Dieu se connaît lui-même, il paraît s'ensuivre qu'un autre verbe est attribué au Verbe en tant qu'il se connaît lui-même ; et alors il y aura un verbe du Verbe, et un fils du Fils. Et ce verbe, s'il est Dieu, se connaîtra également lui-même, et il aura un autre verbe ; et ainsi la génération divine se multipliera à l'infini.

On peut tirer la solution de cette difficulté de ce qui précède. Il a été démontré, en effet, que le Verbe de Dieu est Dieu ; mais nous avons aussi établi (ch. 11) qu'il n'est pas un Dieu autre que Dieu dont il est le Verbe, mais absolument un avec lui, ne se distinguant de lui que parce qu'il émane de lui, comme étant le Verbe qui en procède. Or, de même que le Verbe n'est pas un autre Dieu, il n'est pas non plus une autre intelligence, ni, par conséquent, un autre acte de connaître. Donc il n'est pas autre comme Verbe. Il ne suit pas de là, cependant, qu'il est le verbe de lui-même, par la raison que le Verbe se connaît lui-même ; car nous avons dit que le verbe n'est distinct de celui qui parle que par cela seul qu'il procède de lui (ch. 11). Il faut donc attribuer tout le reste en commun à Dieu parlant, qui est le Père, et au Verbe, qui est le Fils, par la raison que le Verbe lui-même est Dieu ; mais il ne faut reconnaître qu'au Père cette propriété qu'un verbe procède de lui, et c'est un attribut propre au Fils de procéder de Dieu parlant. On voit également par là que le Fils n'est pas impuissant,

seipsum intelligit. Et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, in quantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur ; et sic Verbi erit verbum et Filii filius. Et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum ; et sic in infinitum generatio divina procedet.

Hujus autem solutio ex præmissis haberi potest. Quum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est (c. 11) quod non est alius Deus a Deo cujus est Verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut Verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et, per consequens, nec aliquid intelligere ; unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum suipsius, secundum quod Verbum seipsum intelligit ; nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est (c. 11), quod est ab ipso ; omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus ; sed hoc solum ut ab eo sit Verbum adscribendum est proprie Patri, et hoc quod est esse a Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi

Digitized by Google

quoiqu'il ne puisse pas engendrer de fils, puisque le Père engendre le Fils ; car la même puissance du Père et du Fils est identique, aussi bien que leur divinité. Comme, pour les personnes divines, la génération est la conception du Verbe intelligible, en tant que Dieu se connaît lui-même, la puissance d'engendrer doit être en Dieu dans les mêmes conditions que la puissance de se connaître lui-même. Et, puisque, en Dieu, l'acte de se connaître lui-même est un et simple, il faut que la puissance qu'il a de se connaître lui-même, qui n'est autre chose que son acte, soit unique. Donc c'est par la même puissance que le Verbe est conçu, et que Celui qui parle conçoit le Verbe. Par conséquent, c'est par la même puissance que le Père engendre et que le Fils est engendré. Donc le Père n'a pas de puissance qui ne soit pas au Fils, mais le Père a la puissance génératrice pour engendrer, et le Fils l'a pour être engendré ; et il est clair, d'après ce que nous avons dit, qu'il n'y a pas en cela d'autre différence qu'une relation.

Mais, parce que saint Paul dit que le Fils de Dieu a un verbe, d'où il semble suivre qu'il y a un fils du Fils et un verbe du Verbe, il faut examiner comment on doit entendre le passage où l'Apôtre le dit. Il s'exprime ainsi : *Il nous a parlé en ces jours par son Fils;* et ensuite : *Qui, étant la splendeur de sa gloire et l'image de sa substance, et soutenant toutes choses par la puissance de son verbe,* etc. (Hebr., 1, 2 et 3). Nous devons expliquer ces paroles d'après ce qui a déjà été dit. Nous avons observé que la conception de la Sagesse, qui est le Verbe, prend elle-même le nom de Sagesse (ch. 12). En avançant plus loin, on voit que l'on peut donner le nom de sagesse, même à l'effet extérieur qui provient de la sagesse, de la même manière que l'effet prend le nom de la cause ;

generare filium non possit, quum tamen Pater generet Filium ; nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et, quum generatio in divinis sit intelligibilis Verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et, quum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quæ non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est, et quod Verbum concipiatur, et quod dicens Verbum concipiat ; unde ex eadem potentia est quod Pater generet et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius, sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari ; quæ sola relatione differre ex dictis patet.

Sed, quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit filius et Verbi verbum, considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim : *Diebus istis locutus est nobis in Filio ;* et postea : *Qui, quum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis suæ,* etc. (*Hebr.*, 1, 2 et 2). Hujusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quæ jam dicta sunt. Dictum est enim (c. 12) quod conceptio Sapientiæ, quæ est Verbum, Sapientiæ sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior

Digitized by Google

car on appelle la sagesse de quelqu'un, non-seulement ce qu'il médite sagement, mais encore ce qu'il exécute sagement; ce qui fait que l'on emploie les termes de Sagesse de Dieu même pour désigner la manifestation de la Sagesse divine par ses œuvres dans le monde créé, selon cette parole : *Il l'a créée lui-même*, la Sagesse, *dans le Saint-Esprit;* et ensuite : *et il l'a répandue sur toutes ses œuvres* (Eccli., I, 9 et 10). C'est donc ainsi que l'effet produit par le Verbe a reçu le nom de verbe; car, lorqu'il s'agit de nous, nous appelons verbe l'expression du verbe intérieur, comme s'il était le verbe du verbe, parce qu'il manifeste le verbe intérieur. Ainsi donc, ce n'est pas seulement la conception de l'intelligence divine qui s'appelle Verbe, et ce Verbe est le Fils, mais on donne encore le nom de verbe du Verbe à la manifestation de la conception divine au moyen des œuvres extérieures. C'est ainsi qu'il faut entendre que le Fils soutient tout par la puissance de son verbe, de même que ce que nous lisons : *Le feu, la grêle, la neige, la glace, les vents des tempêtes, qui exécutent son verbe* (1) (Ps. CXLVIII, 8), c'est-à-dire que les effets de la conception divine se développent dans le monde par la puissance des créatures.

Si, comme nous l'avons dit, en se connaissant lui-même, Dieu connaît tous les autres êtres, par là même que le Verbe conçu en Dieu se connaît lui-même, il est nécessairement aussi le verbe unique et identique de tous les êtres. Toutefois, il n'est pas le Verbe de Dieu et le verbe des autres êtres de la même manière; car il est le Verbe de Dieu comme procédant de lui, et il n'est pas le verbe des autres êtres

(1) C'est-à-dire sa parole ou ses ordres.

effectus ex conceptione sapientiæ proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causæ sibi assumit; dicitur enim sapientia alicujus esse, non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit; ex quo contingit ut etiam explicatio divinæ Sapientiæ per opus in rebus creatis Dei Sapientia dicatur, secundum illud : *Ipse creavit illam*, scilicet Sapientiam, *in Spiritu Sancto*; et postea dicit : *et effudit illam super omnia opera sua* (*Eccli*., I, 9 et 10). Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur verbi nomen accepit; nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suæ, sicut et id quod legitur : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus* (*Psalm*. CXLVIII, 8), quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinæ conceptionis effectus in rebus.

Quum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum, ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum unum et idem omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei et aliarum rerum; nam Dei quidem Verbum est sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens; non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra (l. I, c. 46; l. II, c. 24) ostensum est.

Digitized by Google

comme procédant d'eux, puisque nous avons démontré que Dieu ne tire pas sa science des êtres, mais qu'il leur donne plutôt l'existence par sa science (liv. I, ch. 46; liv. II, ch. 24). Donc le Verbe de Dieu doit être la raison parfaite de tous les êtres créés. Ce que nous avons dit dans le premier livre, où il est démontré que Dieu connaît tous les êtres en particulier (ch. 50-55), explique clairement comment le Verbe peut être la raison propre de chaque être. Quiconque fait quelque chose par son intelligence, opère, par la raison [ou le type] qu'il a en lui des choses qu'il exécute : ainsi, l'architecte construit la maison composée de matière par la raison de la maison qu'il a dans son esprit. Or, nous avons prouvé que Dieu donne l'existence aux créatures sans y être poussé par une nécessité naturelle, mais comme agissant par sa volonté et son intelligence (liv. II, ch. 23). Donc Dieu a tout fait par son Verbe, qui est la raison des choses qu'il a créées. C'est pourquoi il est dit : *Toutes choses ont été faites par lui* (Joann., I, 3); et Moïse s'accorde avec l'Évangile, lorsque, en décrivant l'origine du monde, il s'exprime ainsi en parlant de chaque œuvre : *Dieu dit : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite..... Dieu dit encore : Que le firmament soit fait* (Gen., I, 3 et 6); et ainsi pour le reste. Le Psalmiste comprend tout cela dans ces mots : *Il a dit et ces choses ont été faites* (Ps. CXLVIII, 5). En effet, dire c'est produire le verbe. Il faut donc entendre ceci : *Dieu a dit, et ces choses ont été faites*, en ce sens qu'il a produit son Verbe et qu'il a fait arriver les êtres à l'existence par lui comme par leur raison parfaite. Mais, parce que le même est cause de la conservation et de la production des êtres, de même que toutes choses ont été faites par le Verbe, ainsi l'existence leur est conservée

Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quæ facta sunt ratio perfecta exsistat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quæ in primo libro tractata sunt manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet (c. 50-55). Quicumque autem facit aliquid per intellectum operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet; domus enim quæ est in materia fit ab ædificatore per domus rationem quam habet in mente. Ostensum est autem supra (l. II, c. 23) quod Deus res in esse producit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt* (Joann., I, 3); cui consonat quod Moyses, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi : *Dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux..... Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum* (*Gen.*, I, 3 et 6); et sic de aliis. Quæ omnia Psalmista comprehendit, dicens : *Ipse dixit, et facta sunt* (*Psalm.* CXLVIII, 5). Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit, et facta sunt*, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed, quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum, sicut omnia per Verbum facta sunt, ita per Dei Verbum conservantur in esse; unde Psalmista dicit :

Digitized by Google

par le Verbe de Dieu. De là cette parole du Psalmiste : *Les cieux ont été affermis par le Verbe du Seigneur* (Ps. XXXII, 6), et l'Apôtre dit du Fils qu'*il soutient tout par la puissance de son verbe* (Hebr., I, 3). Nous avons déjà indiqué comment on doit interpréter ce passage.

Il faut savoir, cependant, que le Verbe de Dieu diffère de la raison [ou type] qui est dans l'esprit de l'ouvrier en ce que le Verbe de Dieu est Dieu subsistant, au lieu que, dans l'esprit de l'ouvrier, la raison d'une œuvre d'art n'est pas un être subsistant, mais seulement une forme intelligible. Or, il n'appartient pas proprement à une forme non subsistante d'agir, puisque agir est le propre de l'être parfait et subsistant ; mais ce qui lui convient, c'est que l'on agisse par elle ; car la forme est un principe d'action au moyen duquel l'agent agit. Donc la raison de la maison qui est dans l'esprit de l'ouvrier ne fait pas une maison, mais par elle l'ouvrier fait une maison. Au contraire, dès lors que le Verbe de Dieu, qui est la raison des choses faites par Dieu, est subsistant, non-seulement quelque chose est fait par lui, mais il agit lui-même. C'est ce qui fait dire à la Sagesse de Dieu : *J'étais avec lui, disposant toutes choses* (Prov., VIII, 30) ; et le Seigneur dit aussi : *Jusqu'à présent, mon Père agit et j'agis moi-même aussi* (Joann., V, 17).

Nous devons considérer encore qu'une chose faite par une intelligence préexiste dans la raison de cette intelligence avant même d'exister en elle-même : ainsi, une maison est dans la raison de l'ouvrier avant d'être amenée à l'acte. Or, nous venons de prouver que le Verbe de Dieu est la raison de toutes les choses que Dieu a faites (ch. 11). Donc toutes les choses que Dieu a faites ont nécessairement préexisté dans le Verbe de Dieu avant d'être dans leur propre nature. Or, un être qui

Verbo Domini cœli firmati sunt (*Psalm.* XXXII, 6) ; et Apostolus dicit de Filio quod *portat omnia verbo virtutis suæ* (*Hebr.*, I, 3) ; quodquidem qualiter accipi oporteat jam dictum est.

Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quæ est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est, ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formæ autem non subsistenti non competit proprie ut agat ; agere enim rei perfectæ et subsistentis est : sed est ejus ut ea agatur ; est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit ; Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, quum sit subsistens, agit ; non solum per ipsum aliquid agitur ; et ideo Dei Sapientia loquitur : *Cum eo eram cuncta componens* (*Proverb.*, VIII, 30) ; et Dominus dicit : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor* (*Joann.*, V, 17).

Considerandum est etiam quod res factæ per intellectum præexsistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipsa ; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quæ a Deo sunt facta, ut ostensum est (c. 11). Oportet igitur quod omnia quæ sunt facta a Deo præexstiterint in Verbo Dei, antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in ali-

Digitized by Google

est dans un autre y est suivant le mode d'existence de l'être dans lequel il est, et non pas suivant son mode d'existence particulier : par exemple, une maison est dans l'esprit de l'ouvrier intelligiblement et immatériellement. Il faut donc entendre que les êtres ont préexisté dans le Verbe de Dieu suivant le mode d'existence du Verbe lui-même. Or, le mode d'existence du Verbe consiste à être un, simple, immatériel, et non-seulement à vivre, mais encore à être la vie, puisqu'il est son *être*. Nécessairement donc les choses que Dieu a faites ont préexisté dans le Verbe de Dieu éternellement et sans aucune composition, et de plus, en lui elles ne sont autre chose que le Verbe même, qui est la vie; aussi est-il dit : *Ce qui a été fait en lui était vie* (Joann., 1, 3 et 4); et il s'agit ici du Verbe (2). De même que l'être qui opère par son intelligence et par la raison qu'il a en lui donne l'existence aux choses, de même celui qui instruit un autre par la raison qu'il a en lui produit la science dans cet autre, puisque la science du disciple tire son origine de celle du maître, comme étant en quelque sorte son image. Or, non-seulement Dieu est cause, par son intelligence, de tous les êtres qui subsistent naturellement, mais aussi toute connaissance intellectuelle dérive de l'intelligence divine, comme nous l'avons fait voir (liv. III, ch. 80). Donc toute connaissance intellectuelle doit être produite par le Verbe de Dieu, qui est la raison de l'intelligence divine. C'est pourquoi il est dit : *La vie était la lumière des hommes* (Joann., 1, 4), parce que le Verbe lui-même, qui est vie, et en

(2) Saint Thomas adopte ici, avec saint Augustin, Tertullien, saint Ambroise et d'autres Pères latins, une ponctuation différente de celle de la Vulgate. On lit dans celle-ci : *Et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum.* De même dans le grec : Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

quo est in eo per modum ejus in quo est, et non per proprium modum; domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendæ sunt in Verbo Dei præexstitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, quum sit suum esse. Oportet igitur quod res factæ a Deo præexstiterint in Verbo Dei ab æterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod est vita; propter quod dicitur : *Quod factum est in Ipso vita erat* (Joann., 1, 3 et 4), id est in Verbo. Sicut autem operans per intellectum et per rationem quam apud se habet res in esse producit, ita etiam qui alium docet per rationem quam apud se habet scientiam causat in illo, quum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quædam ipsius. Deus autem non solum causa per intellectum suum omnium quæ naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (l. III, c. 80) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio; propter quod dicitur : *Vita erat lux hominum* (Joann., 1, 4), quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt,

Digitized by Google

qui tous les êtres sont vie, comme une sorte de lumière manifeste la vérité à l'esprit des hommes. Ce n'est pas par suite d'un défaut du Verbe que tous les hommes ne parviennent pas à la connaissance de la vérité, et que quelques-uns sont dans les ténèbres. Mais cela vient d'un défaut des hommes qui ne se tournent pas vers le Verbe et ne peuvent le recevoir pleinement; et, pour cette raison, il y a encore parmi les hommes des ténèbres plus ou moins profondes, selon qu'ils se tournent plus ou moins vers le Verbe et qu'ils le reçoivent. Aussi, afin d'éloigner toute idée de défaut dans la puissance qu'a le Verbe de manifester la vérité, après avoir dit que *la vie est la lumière des hommes*, saint Jean ajoute qu'*elle luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise* (Joann., I, 5); car les tènèbres ne viennent pas de ce que le Verbe ne luit pas, mais de ce que quelques-uns ne reçoivent pas la lumière du Verbe, de même que quand la lumière du soleil matériel est répandue dans l'univers, il n'y a de ténèbres que pour celui qui ferme les yeux ou qui a la vue faible.

Voilà donc ce que, d'après les enseignements des Saintes-Écritures, nous pouvons concevoir d'une manière telle quelle de la génération divine et de la puissance du Fils unique de Dieu.

CHAPITRE XIV.

Réponse aux arguments formulés plus haut contre la génération divine.

La vérité étant incompatible avec l'erreur et résolvant tous les doutes, nous sommes maintenant en mesure de détruire tout ce qui paraissait élever quelque difficulté contre la génération divine.

manifestat, ut lux quædam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi exsistunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum qui ad Verbum non convertuntur nec eum plene capere possunt; unde adhuc in hominibus tenebræ remanent, vel majores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde Joannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, quum dixisset quod *vita est lux hominum*, subjungit quod *lucet in tenebris, et tenebræ eam non comprehenderunt* (Joann., I, 5); non enim tenebræ sunt ex hoc quod Verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt; sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ non sunt, nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet.

Hæc igitur sunt quæ de generatione divina et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPUT XIV.

Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam.

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu

1° On voit, par ce qui précède, que nous considérons la génération en Dieu comme intelligible, et non telle qu'elle se produit parmi les êtres matériels, dont la génération est un changement opposé à la destruction, parce que, même dans notre intelligence, la conception du verbe n'est pas accompagnée de changement, et n'a pas pour terme opposé la corruption; et il est clair, d'après ce que nous avons dit (ch. 11), que la génération du Fils de Dieu ressemble à cette conception. De même, le verbe conçu dans notre esprit ne passe de la puissance à l'acte que parce que notre intelligence passe de la puissance à l'acte; toutefois, le verbe ne procède de notre intelligence qu'autant qu'elle existe en acte, et aussitôt qu'elle existe en acte, le verbe est conçu en elle. Or, nous avons démontré que l'intelligence divine n'est jamais en puissance, mais seulement en acte (liv. I, ch. 56). Donc la génération du Verbe lui-même ne consiste pas dans le passage de la puissance à l'acte, mais elle a lieu de la même manière que l'acte procède de l'acte : par exemple, comme la splendeur naît de la lumière, et la raison connue de l'intelligence en acte.

2° Cela prouve que la génération ne s'oppose pas à ce que le Fils de Dieu soit vrai Dieu et aussi éternel; et bien plus, il est nécessairement coéternel à Dieu, dont il est le Verbe, puisque l'intelligence en acte n'est jamais sans verbe.

3° Et comme la génération du Fils de Dieu n'est pas matérielle, mais intelligible, il est absurde de douter si le Père lui a donné sa nature en entier ou en partie. Il est évident, en effet, que si Dieu se connaît, toute sa plénitude doit être contenue dans le Verbe. Cependant,

jam fit ea dissolvere quæ circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

1° Jam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quædam est, corruptioni opposita; quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem; cuiquidem conceptioni similem esse Filii Dei generationem jam patet ex dictis (c. 11). Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur non exit de potentia in actum, nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum; nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout exsistit in actu, simul autem quum in actu exsistit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu, ut supra (l. I, c. 56) ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus; ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu.

2° Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum aut ipsum esse æternum; quin magis necesse est ipsum esse coæternum Deo, cujus est Verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

3° Et, quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte jam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre,

Digitized by Google

la substance donnée au Fils ne cesse pas d'être dans le Père, puisque, même pour ce qui nous concerne, la propre nature de la chose connue ne cesse pas d'être en elle, parce que le verbe de notre intelligence est amené par la chose même qui est connue à contenir, d'une manière intelligible, cette nature numériquement identique.

4° Par là même que la génération divine n'est pas matérielle, il n'est manifestement point nécessaire que, dans le Fils de Dieu, autre soit le sujet qui reçoit et autre la nature reçue. Cela a nécessairement lieu dans les générations matérielles, en tant que la matière de l'être engendré reçoit la forme de l'être générateur ; mais il n'en est pas ainsi pour la génération intelligible ; car le verbe ne procède pas de l'intelligence de telle manière qu'une partie de ce verbe soit d'abord connue comme sujet et qu'une autre partie émane de l'intelligence, mais le verbe tout entier tire son origine de l'intelligence, de même qu'en nous un verbe découle totalement d'un autre, comme la conclusion des principes. Or, lorsqu'un être procède d'un autre en totalité, il n'y a pas lieu de distinguer en lui le sujet qui reçoit et l'objet reçu, mais l'être qui procède vient tout entier de celui dont il procède.

5° Il est tout aussi clair que l'unité de la génération divine n'est pas détruite par cette raison qu'on ne peut distinguer en Dieu plusieurs être subsistants. En effet, l'essence divine, quoique subsistante, ne saurait cependant être séparée de la relation qu'il faut reconnaître en Dieu, par là même que le Verbe conçu dans l'intelligence divine procède de Dieu même qui parle ; car nous avons prouvé que le Verbe est l'essence divine (ch. 7), et Dieu parlant, de qui procède le Verbe, est

quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero contineat.

4° Ex hoc autem quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, in quantum materia generati recipit formam generantis ; in generatione autem intelligibili non sic est ; non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus præintelligatur ut recipiens et pars ejus ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet ; sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

5° Similiter etiam patet quod non excluditur divinæ generationis unitas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinæ mentis est ab ipso Deo dicente ; nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est (c. 7), et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes ; Deo enim nihil acci-

Digitized by Google

aussi l'essence divine, en sorte qu'ils ne sont pas deux essences distinctes, mais une essence numériquement identique. Or, en Dieu, ces relations ne sont pas des accidents, mais des choses subsistantes, puisque nous avons démontré que rien d'accidentel ne peut se produire en Dieu (liv. I, ch. 23). Donc, si l'on considère les relations, il y a plusieurs êtres subsistants; et il n'y a qu'un seul être subsistant, si l'on considère l'essence. Aussi, nous disons qu'il y a un seul Dieu, parce qu'il y a une seule essence subsistante, et plusieurs personnes, à cause de la distinction des relations subsistantes; ainsi, lors même qu'il s'agit de l'homme, on ne se base pas, pour distinguer les personnes, sur l'essence de l'espèce, mais sur ce qui s'ajoute à la nature de l'espèce; car l'espèce est de la même nature dans toutes les personnes humaines, et cependant il y a pluralité de personnes, parce que les hommes se distinguent entre eux par ce qui s'ajoute à leur nature. Donc il ne faut pas dire qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne, à cause de l'unité de l'essence subsistante, mais on doit en admettre plusieurs, à raison des relations.

6° Manifestement donc, il ne suit point de cette doctrine que ce qui constitue comme un principe d'individualisation est dans un autre être; car l'essence divine n'est pas dans un autre Dieu, ni la paternité dans le Fils. Quoique les deux personnes du Père et du Fils ne se distinguent pas par l'essence, mais par une relation, cette relation ne diffère cependant pas de l'essence considérée dans sa réalité (1), puisqu'en Dieu la relation ne peut être un accident. On ne verra en cela aucune impossibilité, si l'on fait bien attention à ce que nous

(1) C'est-à-dire appliquée à la substance divine.

dere potest, ut supra (l. I, c. 23) probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum; personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quæ sunt naturæ speciei adjuncta; in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personæ, propter hoc quod distinguuntur homines in his quæ sunt adjuncta naturæ. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiæ subsistentis, sed plures propter relationes.

6° Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium non sequitur esse in alio; nam neque essentia divina est in alio Deo neque paternitas est in Filio. Quamvis autem duæ personæ, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, quum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quæ in primo libro (c. 28 et 31) determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem ali-

Digitized by Google

avons établi dans le premier livre (ch. 28 et 31), où il est prouvé que les perfections de tous les êtres sont en Dieu sans aucune composition, mais d'une manière conforme à l'unité de son essence simple. En effet, les perfections qu'une créature acquiert par des formes multiples appartiennent à Dieu en vertu de son essence une et simple : par exemple, l'homme, qui est un animal, vit par une forme, il est sage par une autre et juste par une autre; et tout cela convient à Dieu à raison de son essence. Ainsi donc, de même que chez l'homme la sagesse et la justice sont des accidents, au lieu qu'en Dieu ces perfections sont identiques à l'essence divine, de même toute relation, telle que la paternité et la filiation, bien qu'elle soit un accident pour l'homme, n'est en Dieu que l'essence divine. Or, en disant que la Sagesse divine est l'essence de Dieu, nous ne prétendons pas que la Sagesse divine est inférieure à notre sagesse, parce qu'en nous la sagesse ajoute quelque chose à l'essence, mais nous affirmons que son essence est supérieure à la nôtre, en sorte que ce que notre essence est insuffisante à nous donner, savoir la science et la justice, Dieu le possède parfaitement en vertu de son essence. Il faut donc attribuer à Dieu à raison de son essence tout ce qui nous convient distinctement à raison de notre essence et de notre sagesse; et la même chose est à observer pour les autres attributs. Puisque l'essence divine est la relation même de la paternité ou de la filiation, tout ce qui est propre à la paternité doit donc convenir à Dieu, quoique la paternité soit dans l'essence même. Or, le propre de la paternité, c'est d'être distincte de la filiation; car le père est ainsi appelé par rapport à son fils, comme par rapport à un autre, et ce qui fait le père, c'est d'être père du fils. Donc, quoique Dieu le Père soit l'essence divine et

quam, sed secundum simplicis essentiæ unitatem. Nam diversæ perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam; homo enim, quod est animal, per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est justus; quæ omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia, sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia. Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit ejus essentia, quum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat, sed quia ejus essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quidquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctim simul Deo secundum essentiam suam attribuatur, et similis ratio in aliis est observanda. Quum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quidquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit in ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione distinguatur; dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et hæc est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio, licet

Digitized by Google

que le Fils la soit aussi, dès lors qu'il est le Père, il est distinct du Fils, bien qu'il soit un avec lui, parce qu'ils sont tous deux l'essence divine.

7° Il ressort encore de là que chez les personnes divines la relation n'existe pas sans quelque chose d'absolu; mais en Dieu la relation n'a pas avec l'absolu le même rapport que dans les créatures. Dans les créatures, la relation est à l'absolu comme l'accident est au sujet; au lieu qu'en Dieu ils sont identiques, comme ce qu'on affirme de Dieu. Le même sujet ne peut avoir en lui des relations opposées, en sorte que le même homme soit père et fils par rapport au même être; mais, à cause de sa perfection universelle, l'essence divine est la même en qui se trouvent la sagesse, la justice et les autres attributs analogues, qui, en nous, sont compris dans des genres divers. Et ainsi rien ne s'oppose à ce que cette essence unique soit la même en qui se réunissent la paternité et la filiation, et à ce que le Père et le Fils soient un seul Dieu, quoique le Père ne soit pas le Fils; car la même essence est une chose qui a un être naturel et le Verbe intelligible d'elle-même.

8° D'après ce que nous avons dit, on peut voir clairement qu'en Dieu les relations sont réelles et n'existent pas seulement dans l'intelligence. En effet, toute relation qui résulte pour un être de son opération propre, de sa puissance, de sa quantité ou de quelque propriété semblable, existe réellement en lui; car autrement elle ne serait en lui que par l'intelligence, comme nous le prouvent la science et son objet. La relation de la science avec son objet résulte de l'action de celui qui sait, et non de l'action de l'objet de la science; car, pour ce *qui* le concerne, l'objet de la science est dans la même disposition quand il

sit unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

7o Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto; aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis quæ de Deo dicuntur. Idem autem subjectum non potest opositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius secundum idem; sed essentia divina, propter omnimodam ejus perfectionem, idem est et sapientiæ et justitiæ et aliis hujusmodi quæ apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius; eadem enim essentia est quæ est res habens esse naturaliter et Verbum intelligibile suiipsius.

8o Ex his etiam quæ dicta sunt potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quæ consequitur propriam operationem alicujus rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid hujusmodi, realiter in eo exsistit; aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili; relatio enim scientiæ ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis; scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et

Digitized by Google

est connu et quand il ne l'est pas. Par conséquent, la relation est réellement dans celui qui sait; mais elle n'est dans l'objet de la science que par l'intelligence; car la chose connue est qualifiée d'objet relativement à la science, parce que la science est en rapport avec elle. Nous voyons la même chose pour la droite et la gauche. Dans les animaux, les puissances desquelles découle la relation de la droite et de la gauche sont distinctes; c'est pourquoi cette relation est vraiment et réellement dans l'animal; aussi, en quelque sens que se tourne l'animal, la relation restera toujours invariable; car jamais on ne dira que le côté droit est le côté gauche. Quant aux êtres inanimés, qui manquent de ces puissances, ils n'ont point en eux de relation de ce genre réellement existante, mais en parlant d'eux, on exprime la relation de droite ou de gauche, parce que les animaux sont en quelque manière en rapport avec eux; et c'est ce qui fait dire que la même colonne est tantôt à droite et tantôt à gauche, selon qu'on lui compare l'animal dans des positions diverses. Or, nous affirmons que la relation du Verbe avec Dieu parlant, dont il est le Verbe, est en Dieu parce que Dieu se connaît lui-même; et cette opération est en Dieu, ou plutôt elle est Dieu même, comme nous l'avons démontré (liv. I, ch. 45). Il faut donc conclure que ces relations sont vraiment et réellement en Dieu, et non pas seulement dans notre intelligence.

9° Il ne suit nullement de ce que l'on attribue une relation à Dieu, qu'en Dieu quelque chose a un être dépendant. En effet, les relations qui sont en nous ont un être dépendant, parce que leur être est distinct de l'être de la substance, ce qui fait qu'elles ont en propre un mode d'existence conforme à leur raison propre, comme cela a lieu

quando intelligitur, et quando non intelligitur; et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro; in animalibus enim sunt distinctæ virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit; propter quod talis relatio vere et realiter in animali consistit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet; nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatæ, quæ prædictis virtutibus carent, non habent in se hujusmodi relationem realiter exsistentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsum; unde eadem columna nunc dextra, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cujus est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit; quæquidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra (l. I, c. 45) ostensum est. Relinquitur igitur prædictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

9° Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis

Digitized by Google

pour les autres accidents; car, dès lors que tous les accidents sont en quelque sorte des formes surajoutées à la substance et produites par les principes de la substance, leur être est nécessairement surajouté à l'être de la substance et en dépend; et l'être de chacun d'eux est antérieur ou postérieur en proportion de ce que, par sa propre raison, la forme accidentelle se rapproche plus ou moins de la substance, ou devient plus ou moins parfaite. C'est pour cela que l'être de la relation qui survient réellement dans une substance est le dernier et très imparfait : il est le dernier, parce qu'il exige qu'il y ait avant lui, non-seulement l'être de la substance, mais encore l'être des autres accidents qui sont causes de la relation : par exemple, l'unité dans la quantité produit l'égalité, et l'unité dans la qualité produit la ressemblance; cet être est très imparfait, parce que la raison propre de la relation consiste en ce qu'elle se rapporte à autre chose, d'où il résulte que son être propre, qu'elle surajoute à la substance, ne dépend pas seulement de l'être de la substance, mais aussi de l'être de quelque chose d'extrinsèque. Or, cela n'a point lieu en Dieu, parce qu'il n'y a pas en lui d'autre être que celui de la substance; car tout ce qui est en Dieu est substance. De même donc qu'en Dieu l'être de la sagesse n'est pas un être dépendant de la substance, puisque l'être de la sagesse est l'être de la substance, ainsi l'être de la relation n'est pas non plus un être dépendant de la substance, ni de quelque chose d'extrinsèque, parce que l'être de la relation est également l'être de la substance. Lorsque l'on attribue une relation à Dieu, il ne s'ensuit donc pas qu'il y a en lui un être dépendant, mais uniquement qu'en Dieu est un certain rapport, dans lequel consiste la raison de la relation : par

accidentibus contingit; quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ, et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ et ab ipso dependens; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiæ adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet : Postremum quidem, quia non solum præexigit esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat æqualitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum; unde esse ejus proprium, quod substantiæ superaddit, non solum dependet ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alicujus exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquid aliud esse quam substantiæ; quidquid enim in Deo est substantia est. Sicut igitur esse sapientiæ in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiæ est esse substantiæ, ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiæ. Non igitur, per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens, sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut, ex

Digitized by Google

exemple, si nous attribuons à Dieu la sagesse, il ne s'ensuit nullement qu'il se trouve en lui quelque chose d'accidentel, mais seulement une certaine perfection, dans laquelle consiste la raison de la sagesse.

Il ressort également de là que l'imperfection qui paraît dans les relations des créatures n'implique aucune imperfection dans les personnes divines, qui se distinguent par des relations, mais il s'ensuit que la distinction qui existe entre les personnes divines est la moindre de toutes.

10° Il est clair encore, d'après ce qui précède, que quoique l'on donne le nom de *Dieu* substantiellement au Père et au Fils, il n'en résulte pas que, si le Père et le Fils sont plusieurs personnes, ils sont plusieurs dieux; car ils sont plusieurs à cause de la distinction des relations subsistantes, mais ils n'en sont pas moins un seul Dieu, en vertu de l'unité de l'essence subsistante. Il ne se rencontre jamais parmi les hommes que plusieurs soient un seul homme, parce que l'essence de l'humanité n'est pas numériquement une dans chacun d'eux, et que l'essence de l'humanité n'est pas subsistante pour que l'humanité soit un homme.

11° Dès lors qu'il y a en Dieu unité d'essence et distinction de relations, il est évident que rien ne s'oppose à ce qu'on trouve en Dieu quelques oppositions, mais celles-là seulement qui résultent de la distinction de relation, comme d'engendrer et d'être engendré, qui sont opposés comme relatifs, d'être engendré et non engendré, qui sont opposés comme affirmation et négation. En effet, partout où se trouve une distinction quelconque, on rencontre nécessairement l'opposition de la négation et de l'affirmation; car il n'y a absolument aucune distinc-

hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quædam, in qua ratio sapientiæ consistit.

Per quod etiam patet quod, ex imperfectione quæ in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personæ divinæ sint imperfectæ, quæ relationibus distinguuntur, sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

10° Patet etiam ex prædictis quod, licet *Deus* de Patre et Filio substantialiter prædicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures personæ, quod sint plures dii; sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum, sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiæ subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui sint unus homo, quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque essentia humanitatis est subsistens ut humanitas sit homo.

11° Ex hoc autem quod in Deo est essentiæ unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quædam inveniri, illa duntaxat opposita quæ relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quæ opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quæ opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet invenire negationis et affirmationis oppositionem; quæ enim secundum nullam affirmationem et negationem diffe-

Digitized by Google

tion entre les choses qui ne diffèrent nullement par l'affirmation et la négation, puisque l'une doit être ce qu'est l'autre pour tout le reste, et ainsi elles sont complétement identiques et ne se distinguent d'aucune manière.

Nous avons parlé assez longuement de la génération divine.

CHAPITRE XV.

Du Saint-Esprit. Il est du nombre des personnes divines.

L'autorité de la Sainte-Écriture ne nous fait pas seulement connaître que le Père et le Fils sont des personnes divines, mais elle leur adjoint l'Esprit-Saint. Le Seigneur dit, en effet : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (Matth., XXVIII, 19); et nous lisons encore : *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit Saint* (I. Joann., V, 7). L'Écriture parle même d'une sorte de procession de cet Esprit Saint; car elle dit : *Lorsque le Paraclet sera venu, cet Esprit de vérité, qui procède du Père, et que je vous enverrai de la part de mon Père, il me rendra témoignage* (Joann., XV, 26).

runt penitus indistincta sunt; oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod est alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta.

Hæc igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPUT XV.

De Spiritu Sancto, quod sit in divinis.

Divinæ autem Scripturæ auctoritas non solum nobis in divinis Patrem et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum Sanctum connumerat; dicit enim Dominus : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Matth., XXVIII, 19); et : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus* (I. Joann., V, 7). Hujus etiam Spiritus Sancti processionem quamdam Sacra Scriptura commemorat; dicit enim : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me* (Joann., XV, 26).

Digitized by Google

CHAPITRE XVI.

Raisons qui ont fait croire à quelques-uns que le Saint-Esprit est une créature.

Quelques-uns ont pensé que l'Esprit Saint est une créature plus élevée que les autres créatures; et ils faisaient usage des témoignages de la Sainte-Écriture pour appuyer leur assertion.

1° Il est dit, d'après la version des Septante : *Celui qui forme les montagnes, qui crée l'esprit et annonce à l'homme son verbe* (Amos, IV, 13) (1); et le Seigneur dit : [Le Seigneur] *qui étend le ciel, fonde la terre et forme l'esprit de l'homme en lui* (Zachar., XII, 1). Il paraît donc que le Saint-Esprit est une créature.

2° Jésus-Christ dit au sujet du Saint-Esprit : *Il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu* (Joann., XVI, 13). Il semble d'après cela qu'il ne dit rien par l'autorité de sa propre puissance, mais qu'il obéit aux ordres qu'il reçoit en remplissant un ministère; car dire ce qu'on entend paraît être l'office d'un serviteur. Il semble donc que le Saint-Esprit est une créature assujettie à Dieu.

3° Nous estimons que c'est à l'inférieur d'être envoyé, puisque cela suppose de l'autorité dans celui qui envoie. Or, le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils; car le Seigneur dit : *Le Paraclet, l'Esprit Saint, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses*

(1) Le texte des Septante diffère de la version donnée ici par saint Thomas. Le voici : Ἰδοὺ ἐγὼ στερέων βροντὴν, καὶ κτίζων πνεῦμα, καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ. On lit dans la Vulgate : *Ecce formans montes, et creans ventum, et annuntians homini eloquium suum.* On voit que la Vulgate, en rendant le mot grec πνεῦμα par *ventum*, au lieu de *spiritum*, enlève à ce passage tout ce qui pourrait favoriser l'hérésie qui prétend faire du Saint-Esprit une créature.

CAPUT XVI.

Rationes ex quibus aliqui Spiritum Sanctum existimaverunt esse creaturam.

Opinati sunt autem quidam Spiritum Sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem; ad cujus assertionem Sacræ Scripturæ testimoniis utebantur.

1° Dicitur enim, secundum litteram Septuaginta : *Ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum ejus* (Amos, IV, 13); et dicit Dominus : *Extendens cœlum, et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo* (Zachar., XII, 1). Videtur igitur quod Spiritus Sanctus sit creatura.

2° Adhuc, Dicit Dominus, de Spiritu Sancto loquens : *Non loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet loquetur* (Joann., XVI, 13). Ex quo videtur quod nihil ultroneæ potestatis auctoritate loquatur, sed jubenti per ministerium famuletur; loqui enim quæ quis audit famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus Sanctus esse creatura Deo subjecta.

3° Item, Mitti inferioris esse videtur, quum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio mittitur; dicit enim Dominus : *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine*

Digitized by Google

(Joann., XIV, 26); et encore : *Lorsque le Paraclet, que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu* (Ibid., XV, 26). Donc l'Esprit Saint paraît être inférieur au Père et au Fils.

4° La Sainte-Écriture, en associant le Fils au Père dans les choses qui semblent appartenir à la Divinité, ne fait pas mention du Saint-Esprit, ainsi que nous le voyons, par ce que dit le Seigneur : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., XI, 27), sans parler du Saint-Esprit. Il est encore écrit : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé* (Joann., XVII, 3), sans aucune mention du Saint-Esprit. L'Apôtre dit aussi : *Que la grâce et la paix vous soient données par Dieu notre Père et par Jésus-Christ notre Seigneur* (Rom., I, 7); et ailleurs : *Il y a pour nous un seul Dieu, qui est le Père, duquel viennent toutes choses, et c'est pour lui que nous sommes; et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses existent, et nous existons aussi par lui* (I. Cor., VIII, 6), et dans ces passages il n'est rien dit du Saint-Esprit. Donc il paraît que le Saint-Esprit n'est pas Dieu.

5° Tout être qui est en mouvement a été créé; car nous avons prouvé dans le premier livre (ch. 13) que Dieu est immuable. Or, l'Écriture attribue un mouvement au Saint-Esprit, en disant : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux* (Gen., I, 2); et encore : *Je répandrai mon Esprit sur toute chair* (Joël, II, 28). Donc l'Esprit Saint paraît être une créature.

6° Tout être susceptible d'accroissement ou de division est muable et créé. Or, les Livres Saints semblent attribuer cela au Saint-Esprit;

meo, ille vos docebit omnia (Joann., XIV, 26); et : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre* (*Ibid.*, XV, 26). Spiritus ergo Sanctus et Patre et Filio minor esse videtur.

4° Adhuc, Scriptura divina, Filium Patri associans in his quæ divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit, ut patet quum Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., XI, 27), de Spiritu Sancto mentione non facta; et dicitur : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (Joann., XVII, 3), ubi etiam de Spiritu Sancto mentio non fit; Apostolus etiam dicit : *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo* (Rom., I, 7); et : *Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus, Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum* (I. *Cor.*, VIII, 6), in quibus etiam nihil de Spiritu Sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

5° Amplius, Omne quod movetur creatum est; ostensum est enim in primo libro (c. 13) Deum immobilem esse. Spiritui autem Sancto Scriptura divina motum attribuit; dicitur enim : *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (*Gen.*, I, 2); et : *Effundam Spiritum meum super omnem carnem* (Joel., II, 28). Videtur igitur Spiritus Sanctus creatura esse.

6° Præterea, Omne quod potest augeri vel dividi mutabile est et creatum. Hoc autem Spiritui Sancto in Scripturis Sacris

Digitized by Google

car le Seigneur dit à Moïse : *Rassemblez-moi soixante-dix hommes d'entre les vieillards d'Israël..., et je prendrai de votre esprit, et je le leur donnerai* (Num., XI, 16 et 17). Il est dit qu'Élisée fit cette demande à Élie : *Je vous prie que votre esprit soit doublé en moi* (2), et Élie lui répondit : *Si vous me voyez lorsque je serai enlevé d'avec vous, vous aurez ce que vous avez demandé* (IV. Reg., II, 9 et 10). Il paraît donc que le Saint-Esprit est muable et n'est pas Dieu.

7° La tristesse ne saurait affecter Dieu, puisque la tristesse est une passion et que Dieu est impassible. Or, la tristesse affecte le Saint-Esprit. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu* (Éphés., IV, 30); et il est dit encore : *Ils ont provoqué sa colère et affligé son Saint-Esprit* (3) (Is., LXIII, 10). Il paraît donc que le Saint-Esprit n'est pas Dieu.

8° Il ne convient pas à Dieu de prier, mais plutôt d'être prié. Or, il convient à l'Esprit Saint de prier; car il est dit : *L'Esprit lui-même prie pour nous avec des gémissements ineffables* (Rom., VIII, 26). Donc l'Esprit Saint ne paraît pas être Dieu.

9° Personne n'est en droit de donner que les choses dont il a le domaine. Or, Dieu le Père donne le Saint-Esprit, et le Fils le donne également; car le Seigneur dit : *Votre Père, qui est dans le ciel, donnera le bon Esprit à ceux qui le lui demanderont* (Luc, XI, 13); et saint Pierre dit que *Dieu a donné le Saint Esprit à ceux qui lui obéissent* (Act., V, 32). Il paraît donc d'après cela que l'Esprit Saint n'est pas Dieu.

(2) Nous traduisons ainsi dans le sens de l'objection. La véritable traduction serait celle-ci : *Je vous prie que votre double esprit passe en moi.*

(3) On lit dans la Vulgate : *Et afflixerunt spiritum sancti ejus.*

attribui videtur; dicit enim Dominus ad Moysen : *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel..., et auferam de spiritu tuo, tradamque eis* (Numer., XI, 16 et 17); et dicitur quod Elisæus ab Elia petiit : *Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus*, et Elias respondit : *Si videris me, quando tollar a te, erit tibi quod petisti* (IV. *Reg.*, II, 9 et 10). Videtur ergo Spiritus Sanctus esse mutabilis et non esse Deus.

7° Item, In Deum tristitia cadere non potest, quum tristitia passio quædam sit; Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in Spiritum Sanctum; unde Apostolus dicit : *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei* (*Ephes.*, IV, 30); et dicitur : *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum Sanctum ejus* (Isai., LXIII, 10). Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

8° Adhuc, Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritum autem Sanctum orare convenit; dicitur enim : *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (*Rom.*, VIII, 26). Spiritus ergo Sanctus non esse Deus videtur.

9° Amplius, Nullus congrue donat nisi id cujus habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum Sanctum, et similiter Filius; dicit enim Dominus : *Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se* (Luc., XI, 13); et Petrus dicit quod Deus Spiritum Sanctum *dedit obedientibus sibi* (*Act.*, V, 32). Ex his igitur videtur quod Spiritus Sanctus Deus non sit.

10° Item, Si spiritus Sanctus verus Deus

Digitized by Google

10° Si le Saint-Esprit est vrai Dieu, il doit avoir la nature divine ; e par conséquent, puisque le Saint-Esprit procède du Père, comm l'Écriture l'enseigne (Joann., xv, 26), il reçoit nécessairement de lu la nature divine. Or, l'être qui reçoit la nature de celui qui le produi est engendré par lui ; car le propre de l'être engendré c'est d'être pro duit dans la même espèce que son principe. Donc l'Esprit Saint ser engendré, et, par conséquent, il sera fils ; ce qui est certainemen opposé à la foi.

11° Si le Saint-Esprit a reçu du Père la nature divine sans être en gendré, il faut que la nature divine soit communiquée de deux ma nières, savoir : par le mode de génération selon lequel le Fils procède et par cet autre mode selon lequel procède le Saint-Esprit. Or, en con sidérant toutes les natures, on ne voit pas que la même puisse êtr communiquée de deux manières. Puisque le Saint-Esprit ne reçoit pa la nature divine par voie de génération, il semble donc qu'il ne la reçoi nécessairement d'aucune manière ; et ainsi il ne paraît pas être vra Dieu.

Telle fut l'opinion d'Arius (4), qui enseigna que le Fils et le Saint Esprit sont des créatures. Il disait, cependant, que le Fils est supérieu au Saint-Esprit, et que le Saint-Esprit est son ministre, de même qu'i faisait le Fils inférieur au Père. Macédonius le suivit, pour ce qui re garde le Saint-Esprit. Sa doctrine touchant le Père et le Fils étai exacte ; car il admettait qu'ils ont une seule et même substance, mai il refusait de croire qu'il en est de même du Saint-Esprit, affirman qu'il est une créature. Aussi quelques-uns appellent les Macédoniens

(4) Voyez la note 1re du ch. 6, page 359.

est, oportet quod naturam divinam habeat ; et sic, quum Spiritus Sanctus a Patre procedat, ut dicitur (Joann., xv, 26), necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam ejus a quo producitur ab eo generatur ; proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo Sanctus genitus, et, per consequens, filius ; quod sane fidei repugnat.

11° Præterea, Si Spiritus Sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, scilicet per modum generationis quo procedit Filius et per illum modum quo procedit Spiritus Sanctus. Hoc autem uni naturæ competere non videtur ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, quum Spiritus Sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam ; et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem hæc positio Arii, qui Filium et Spiritum Sanctum dixit esse creaturas, Filium tamen majorem Spiritu Sancto, et Spiritum Sanctum ejus ministrum, sicut et Filium minorem Patre esse dicebat. Quem etiam, quantum ad Spiritum Sanctum, secutus est Macedonius, qui de Patre et Filio recte sensit quod unius et ejusdem substantiæ sint, sed hoc de Spiritu Sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Unde quidam Macedonianos *Semi-arianos* vocant,

Digitized by Google

Semi-Ariens, parce qu'ils s'accordent en partie avec les Ariens et diffèrent d'eux en partie (5).

CHAPITRE XVII.

Le Saint-Esprit est vrai Dieu.

Les témoignages les plus clairs de l'Écriture prouvent que le Saint-Esprit est Dieu. En effet :

1° On ne consacre un temple à nul autre qu'à Dieu ; aussi il est écrit : *Le Seigneur est dans son saint temple* (Ps. x, 5). Or, un temple est consacré au Saint-Esprit ; car saint Paul dit ; *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint* (1. Cor., vi, 19)? Donc le Saint-Esprit est Dieu, dès lors surtout que nos membres, que l'Apôtre dit être le temple du Saint-Esprit, sont les membres de Jésus-Christ ; car il dit auparavant : *Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ* (Ibid., 15)? Or, puisque Jésus-Christ est vrai Dieu, comme nous l'avons prouvé (ch. 3 et 7), il ne conviendrait pas que les membres de Jésus-Christ fussent le temple du Saint-Esprit, si le Saint-Esprit n'était pas lui-même vrai Dieu.

(5) Macedoniani sunt a Macedonio (Constantinopolitanæ Ecclesiæ episcopo), quos et Πνευματομάχους Græci dicunt, eo quod de Spiritu Sancto litigent. Nam de Patre et Filio recte sentiunt, quod unius sint ejusdemque substantiæ, vel essentiæ ; sed de Spiritu Sancto hoc nolunt credere, creaturam eum esse dicentes. Hos potius quidam *semi-arianos* vocant, quod in hac quæstione ex parte cum illis sint, ex parte nobiscum. Quamvis a nonnullis perhibeantur non Deum, sed deitatem Patris et Filii dicere Spiritum Sanctum, et nullam propriam habere substantiam (S. Aug., *De hæresibus*, c. 52). — Macédonius avait été élu évêque de Constantinople par les Ariens ; tant que l'empereur Constance, ennemi déclaré des Catholiques, le soutint, il professa l'Arianisme, niant la divinité du Verbe, et employant même la violence pour imposer cette doctrine aux Catholiques et aux Novatiens. Mais Constance en vint enfin à le déposer, à cause de son humeur turbulente. Alors, pour se venger, et des Ariens protégés par l'empereur, et des Catholiques, qui s'étaient déclarés contre lui, Macédonius reconnut la divinité du Verbe et persista à nier la divinité du Saint-Esprit. On donna quelquefois aux Macédoniens le nom de Marathoniens,

eo quod cum Arianis in parte conveniunt et in parte differunt ab iisdem.

CAPUT XVII.

Quod Spiritus Sanctus sit verus Deus.

Ostenditur autem evidentibus Scripturæ testimoniis quod Spiritus Sanctus sit Deus.

1° Nulli enim templum consecratur nisi Deo ; unde et dicitur : *Dominus in templo sancto suo* (*Psalm.* x, 5). Deputatur autem templum Spiritui Sancto ; dicit enim Apostolus : *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti* (I. Cor., vi, 19)? Spiritus ergo Sanctus Deus est, et præcipue quum membra nostra, quæ templum Spiritus Sancti esse dicit, sint membra Christi ; nam supra præmiserat : *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi* (*Ibid.*, 15)? Inconveniens autem esset, quum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus (c. 3 et 7) patet, quod membra Christi templum Spiritus Sancti essent, nisi Spiritus Sanctus Deus esset.

Digitized by Google

2° Les saints ne rendent un culte de latrie qu'au vrai Dieu, selon ce qui est écrit : *Vous craindrez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez que lui* (Deuter., VI, 13). Or, ils servent le Saint-Esprit; car l'Apôtre dit : *Nous sommes circoncis, nous qui servons l'Esprit Dieu* (Philipp., III, 3); et quoiqu'on lise dans quelques exemplaires : *Nous qui servons dans l'esprit du Seigneur*, cependant les exemplaires grecs et les plus anciens des latins portent : *Qui servons l'Esprit Dieu;* et le texte grec lui-même prouve qu'il faut entendre cela du culte de latrie, qui est dû à Dieu seul (1). Donc le Saint-Esprit est vrai Dieu et le culte de latrie lui est dû.

3° La sanctification des hommes est l'opération propre de Dieu; car il est dit : *Je suis le Seigneur qui vous sanctifie* (Lévit., XXII, 9). Or, c'est le Saint-Esprit qui sanctifie, selon cette parole de l'Apôtre : *Vous avez été lavés..., vous avez été sanctifiés..., vous avez été justifiés au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu* (I. Cor., VI, 11); et saint Paul dit encore : [*Nous rendons grâces*] *de ce que Dieu vous a choisis les premiers pour vous sauver par la sanctification de l'Esprit et par la foi en la vérité* (II. Thessal., II, 12). Donc le Saint-Esprit doit être Dieu.

4° Comme le corps a la vie naturelle par l'âme, ainsi l'âme a la vie de la justice par Dieu; aussi le Seigneur dit : *De même que mon Père qui*

de Marathon, évêque de Nicomédie, sans lequel on prétend que cette secte aurait été bientôt éteinte à Constantinople. Dans la suite, les Macédoniens, persécutés par les Ariens, se réunirent aux Catholiques et signèrent le symbole de Nicée; mais ils se séparèrent ensuite et furent condamnés au concile de Constantinople. — Les erreurs des Macédoniens sur le Saint-Esprit ont été renouvelées par les Sociniens, et adoptées par Clarke, Wisthon et les Anti-Trinitaires.

(1) Il y a dans la Vulgate : *Qui spiritu servimus Deo.* Le texte grec que voici : Ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες, paraît susceptible des deux sens.

2° Item, A sanctis latriæ servitus nonnisi vero Deo exhibetur; dicitur enim : *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies* (*Deuter.*, VI, 13). Serviunt autem sancti Spiritui Sancto; dicit enim Apostolus : *Nos sumus circumcisio, qui Spiritui servimus Deo* (Philipp., III, 3); et, licet quidam libri habeant : *Qui spiritu Domini servimus*, tamen græci libri et antiquiores latini habent : *Qui Spiritui Deo servimus;* et ex ipso græco apparet quod hoc de servitute latriæ intelligendum est, quæ soli Deo debetur. Est igitur Spiritus Sanctus verus Deus, cui latria debetur.

3° Adhuc, Sanctificare homines proprium Dei opus est; dicitur enim : *Ego Dominus qui sanctifico vos* (*Levit.*, XXII, 9). Est autem Spiritus Sanctus qui sanctificat; dicit enim Apostolus : *Abluti estis..., sanctificati estis..., justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri* (I. Cor., VI, 11); et dicitur : *Quod elegerit vos Deus primitias in salutem, in sanctificatione Spiritus et in fide veritatis* (II. *Thessal.*, II, 12). Oportet igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

4° Amplius, Sicut vita naturæ corporis est per animam, ita vita justitiæ ipsius animæ est per Deum; unde Dominus dicit : *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Pa-*

Digitized by Google

m'a envoyé est vivant, et que je vis par mon Père, de même celui qui me mange vivra aussi par moi (Joann., VI, 58). Or, cette vie est donnée par le Saint-Esprit. C'est pourquoi il ajoute : *C'est l'Esprit qui vivifie* (Ibid., 64); et l'Apôtre dit : *Si vous faites mourir par l'Esprit les œuvres de la chair, vous vivrez* (Rom., VIII, 13). Donc l'Esprit-Saint a la nature divine.

5° Notre Seigneur voulant prouver sa divinité contre les Juifs, qui ne pouvaient supporter qu'il se fît l'égal de Dieu, affirme qu'il a en lui la puissance de ressusciter, en disant : *Comme le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut* (Joann., V, 21). Or, la puissance de ressusciter appartient au Saint-Esprit; car l'Apôtre dit : *Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous* (Rom., VIII, 11). Donc le Saint-Esprit a la nature divine.

6° Nous avons démontré que la création est exclusivement l'opération de Dieu (liv. II, ch. 21). Or, il appartient à l'Esprit Saint de créer; car il est écrit : *Vous enverrez votre Esprit, et ils seront créés* (Ps. CIII, 30); et ailleurs : *L'Esprit de Dieu m'a créé* (Job, XXXIII, 4); et il est dit de Dieu : *Il l'a créée*, la Sagesse, *par l'Esprit-Saint* (Eccli., I, 9). Donc le Saint-Esprit a la nature divine.

7° L'Apôtre dit : *L'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui des hommes connaît ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi, nul ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu* (I. Cor., II, 10 et 11). Or, il n'est au pouvoir d'aucune

trem, et qui manducat me et ipse vivet propter me (Joann., VI, 58). Hujusmodi autem vita est per Spiritum Sanctum; unde subditur : *Spiritus est, qui vivificat* (*Ibid.*, 64); et dicit Apostolus : *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (*Rom.*, VIII, 13). Spiritus ergo Sanctus divinæ naturæ est.

5° Præterea, Dominus in argumentum suæ divinitatis contra Judæos, qui sustinere non poterant ut se æqualem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (Joann., V, 21). Virtus autem resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet; dicit enim Apostolus : *Quod si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis* (*Rom.*, VIII, 11). Spiritus ergo Sanctus est divinæ naturæ.

6° Item, Creatio solius Dei opus est, ut supra ostensum est (I. II, c. 21). Pertinet autem creatio ad Spiritum Sanctum; dicitur enim : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur* (Psalm. CIII, 30); et dicitur : *Spiritus Dei fecit me* (Job, XXXIII, 4); et dicitur de Deo : *Ipse creavit illam*, scilicet Sapientiam, *in Spiritu Sancto* (*Eccli.*, I, 9). Est ergo Spiritus Sanctus divinæ naturæ.

7° Adhuc, Apostolus dicit : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (I. *Cor.*, II, 10 et 11). Comprehendere autem omnia pro-

Digitized by Google

créature de comprendre toutes les profondeurs de Dieu. Cette parole du Seigneur le prouve : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils* (Matth., XI, 27); et l'Écriture fait dire à Dieu : *Mon secret est à moi* (Is., XXIV, 16). Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature.

8° D'après la comparaison de l'Apôtre citée précédemment, le Saint-Esprit est pour Dieu ce qu'est l'esprit de l'homme pour l'homme. Or, l'esprit de l'homme est intrinsèque à l'homme, il n'est pas d'une nature qui lui soit étrangère, mais il fait partie de son être. Donc le Saint-Esprit n'est pas d'une nature étrangère à Dieu.

9o Si l'on rapproche les paroles de l'Apôtre, citées plus haut, avec celles d'Isaïe, on verra clairement que le Saint-Esprit est Dieu. Le Prophète dit : *En dehors de vous, ô Dieu, l'œil n'a point vu ce que vous avez préparé à ceux qui vous attendent* (Is., LXIV, 4) ; et, après avoir rapporté ces paroles, l'Apôtre ajoute ce que nous venons de voir, que l'Esprit pénètre les profondeurs de Dieu. D'où il résulte manifestement que le Saint-Esprit connaît ces profondeurs de Dieu qu'il a préparées à ceux qui l'attendent. Si donc nul autre que Dieu ne voit ces choses, comme Isaïe l'affirme, il est évident que le Saint-Esprit est Dieu.

10° Nous lisons ceci : *J'entendis la voix du Seigneur qui disait : Qui enverrai-je, et qui ira de notre part? Et je dis : Me voici, envoyez-moi. Et il dit : Allez, et dites à ce peuple : Ecoutez ce que je dis, et ne l'entendez pas* (Is., VI, 8 et 9). Or, saint Paul attribue ces paroles au Saint-Esprit ; et c'est pour cela qu'il dit aux Juifs : *C'est avec raison que le Saint-Esprit a parlé à nos Pères par le Prophète Isaïe, disant : Allez vers*

funda Dei non est alicujus creaturæ ; quod patet ex hoc quod Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater ; neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth., XI, 27) ; et ex persona Dei dicitur : *Secretum meum mihi* (Isai., XXIV, 16). Ergo Spiritus Sanctus non est creatura.

8° Præterea, Secundum prædictam Apostoli comparationem, Spiritus Sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneæ naturæ ab ipso, sed est aliquid ejus. Igitur et Spiritus Sanctus non est naturæ extraneæ a Deo.

9o Amplius, Si quis conferat verba Apostoli præmissa verbis Isaiæ Prophetæ, manifeste percipiet Spiritum Sanctum Deum esse. Dicitur enim : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti exspectantibus te* (Isai., LXIV, 4) ; quæquidem verba Apostolus quum introduxisset, subjungit verba præmissa, scilicet quod Spiritus scrutatur profunda Dei. Unde manifestum est quod Spiritus Sanctus illa profunda Dei cognoscit quæ præparavit exspectantibus eum. Si ergo hæc nullus vidit præter Deum, ut Isaias dicit, manifestum est Spiritum Sanctum Deum esse.

10° Item, Dicitur : *Audivi vocem Domini dicentis : Quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi : Ecce ego, mitte me. Et dixit : Vade, et dices populo huic : Audite audientes et nolite intelligere* (Isai., VI, 8 et 9). Hæc autem verba Paulus Spiritui Sancto attribuit ; unde dicitur quod Paulus dixit Judæis

Digitized by Google

ce peuple et dites-lui : Vous écouterez en prêtant l'oreille et vous n'entendrez pas (Act., XXVIII, 25 et 26). Il est donc clair que le Saint-Esprit est Dieu.

11° Nous voyons par les Saintes-Écritures que c'est Dieu qui a parlé par les Prophètes; car elles prêtent à Dieu ce langage : *S'il y a parmi vous quelque Prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai dans une vision ou pendant son sommeil,* c'est-à-dire par mon Esprit, *et je lui parlerai* (Num., XII, 6); et il est encore écrit : *J'écouterai ce que le Seigneur Dieu dit en moi* (Ps. LXXXIV, 9). Or, il est parfaitement démontré que le Saint-Esprit a parlé par les Prophètes; car il est dit : *Il faut que ce que le Saint-Esprit a prédit dans l'Écriture par la bouche de David soit accompli* (Act., I, 16); et le Seigneur demande comment les Scribes affirmaient que le Christ est fils de David, puisque David lui-même disait, d'après le Saint-Esprit : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite* (Matth., XXII, 43 et 44). Il est dit encore : *La prophétie n'a point été apportée anciennement par une volonté humaine; mais c'est par l'inspiration du Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé* (II. Petr., I, 21). On voit donc manifestement par les Écritures que le Saint-Esprit est Dieu.

12° Les Livres Saints nous apprennent que la révélation des mystères est une œuvre propre à Dieu; car il est écrit : *Il y a dans le ciel un Dieu qui révèle les mystères* (Dan., II, 28). Or, nous y voyons aussi que la révélation des mytères est l'œuvre du Saint-Esprit; car il est dit : *Dieu nous l'a révélé par son Esprit* (I. Cor., II, 10); *L'Esprit* (2) *parle des mystères* (Ibid., XIV, 2). Donc le Saint-Esprit est Dieu.

(2) Il y a dans la Vulgate : *Spiritu loquitur mysteria;* ce qui ne change pas le sens.

Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad patres nostros, dicens . Vade ad populum istum , et dic ad eos : Aure audietis, et non intelligetis (*Act.*, XXVIII, 25 et 26). Manifestum est ergo Spiritum Sanctum Deum esse.

11° Adhuc, Ex Sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per Prophetas; dicitur enim ex ore Dei : *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini , in visione apparebo ei , vel per somnium,* id est per Spiritum meum, *loquar ad illum* (*Numer.*, XII, 6); et dicitur : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus* (Psalm. LXXXIV, 9). Manifeste autem ostenditur Spiritum Sanctum locutum esse in Prophetis; dicitur enim : *Oportet impleri scripturam quam prædixit Spiritus Sanctus per os David* (*Act.*, I, 16); et Dominus dicit : Quomodo dicunt Scribæ Christum filium David esse? ipse enim dicebat in Spiritu Sancto : *Dixit Dominus Domino meo : Sede a dextris meis* (Matth., XXII, 43 et 44); et dicitur : *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati , locuti sunt sancti Dei homines* (II. Petr., I , 21). Manifeste ergo in Scripturis colligitur Spiritum Sanctum Deum esse.

12° Item, Revelatio mysterium proprium opus Dei ostenditur in Scripturis ; dicitur enim : *Est Deus in cœlo revelans mysteria* (Dan. , II , 28). Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus Sancti ostenditur; dicitur enim : *Nobis revelavit Deus per Spiritum*

Digitized by Google

13° C'est une opération propre à Dieu d'instruire intérieurement. Il est dit, en effet, de Dieu : *C'est lui qui enseigne la science à l'homme* (Ps. XCIII, 10); *Il donne la sagesse aux sages et la connaissance à ceux qui ont l'intelligence de la science* (Dan., II, 21). Or, c'est là évidemment l'opération propre du Saint-Esprit; car le Seigneur dit : *Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses* (Joann., XIV, 26). Donc le Saint-Esprit a la nature divine.

14° Les êtres qui ont la même opération ont nécessairement la même nature. Or, le Fils et le Saint-Esprit ont la même opération; car l'Apôtre prouve que Jésus-Christ parle dans les saints, en disant : *Est-ce que vous cherchez à éprouver ce qu'est Jésus-Christ qui parle en moi* (Cor., XIII, 3)? Et nous voyons clairement que cette opération est celle du Saint-Esprit, par ce qui est dit : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous* (Matth., X, 20). Donc la nature du Fils et du Saint-Esprit est la même, et, par conséquent, celle du Père, puisque nous avons prouvé (ch. 7) que le Père et le Fils ont une seule nature.

15° Il appartient en propre à Dieu d'habiter dans l'esprit des saints; de là cette parole de l'Apôtre : *Vous êtes le temple du Dieu vivant, selon ce que Dieu dit : J'habiterai en eux* (II. Cor., VI, 16). Or, cet Apôtre attribue la même chose au Saint-Esprit, en ces termes : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous* (I. Cor., III, 16)? Donc le Saint-Esprit est Dieu.

16° Etre partout, c'est le propre de Dieu, qui dit : *Je remplis le ciel et la terre* (Jérém., XXIII, 24). Cela convient également au Saint-Esprit;

suum [I. *Cor.*, II, 10]; et dicitur : *Spiritus loquitur mysteria* (*Ibid.*, XIV, 2). Spiritus ergo Sanctus Deus est.

13° Præterea, Interius docere proprium opus Dei est; dicitur enim de Deo : *Qui docet hominem scientiam* (Psalm., XCIII, 10); et : *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam* (Dan., II, 21). Hoc autem proprium opus Spiritus Sancti esse manifestum est; dicit enim Dominus : *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia* (Joann., XIV, 26). Spiritus ergo Sanctus est divinæ naturæ.

14° Adhuc, Quorum est eadem operatio oportet esse eamdem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus Sancti; quod enim Christus in sanctis loquatur Apostolus ostendit, dicens : *An experimentum quæritis ejus qui in me loquitur Christus* (II. *Cor.*, XIII, 3)? hoc etiam opus Spiritus Sancti esse manifeste apparet; dicitur enim : *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (Matth., X, 20). Est ergo eadem natura Filii et Spiritus Sancti, et, per consequens, Patris, quum ostensum sit (c. 7) Patrem et Filium unam naturam habere.

15° Amplius, Inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est; unde Apostolus dicit : *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus : Quoniam inhabitabo in illis* (II., *Cor.*, VI, 16). Hoc autem idem Apostolus Spiritui Sancto attribuit; dicit enim : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis* (I. *Cor.*, III, 16)? Est ergo Spiritus Sanctus Deus.

16° Item, Esse ubique proprium Dei est,

Digitized by Google

car il est écrit : *L'Esprit du Seigneur a rempli l'univers* (Sap., I, 7); et encore : *Où irai-je loin de votre Esprit? et où fuirai-je loin de votre visage* (Ps. CXXXVIII, 7)? *Si je monte au ciel, vous y êtes*, etc. (Ibid., 8). Le Seigneur dit aussi à ses disciples : *Vous recevrez la vertu du Saint-Esprit, qui descendra en vous, et vous serez mes témoins dans Jérusalem, et dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* (Act., I, 8); par où l'on voit que le Saint-Esprit est partout, puisqu'il est présent partout et qu'il habite en quelque lieu que ce soit. Donc le Saint-Esprit est Dieu.

17° La Sainte-Écriture donne expressément au Saint-Esprit le nom de Dieu ; car saint Pierre dit : *Ananie, pourquoi Satan a-t-il tenté votre cœur, pour que vous mentiez au Saint-Esprit?* et ensuite : *Vous n'avez pas menti aux hommes, mais à Dieu* (Act., V, 3 et 4). Donc le Saint-Esprit est Dieu.

18° Il est dit : *Celui qui parle une langue* [inconnue] *ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, puisque personne ne l'entend ; mais c'est l'Esprit qui parle des mystères* (I. Cor., XIV, 2). Saint Paul nous donne à entendre par là que l'Esprit parlait par ceux qui parlaient diverses langues, et plus loin il ajoute : *Il est écrit dans la loi* (3) *: Je parlerai à ce peuple en des langues inconnues et avec des bouches étrangères ; et ainsi ils ne m'entendront point, dit le Seigneur* (Ibid., 21). Donc le Saint-Esprit, qui annonce des mystères en des langues et avec des bouches diverses, est Dieu.

19° L'Apôtre ajoute un peu après : *Si tous prophétisent et qu'il entre un infidèle ou un ignorant, tous le convainquent, tous le jugent; les secrets*

(3) Le texte cité par saint Paul est pris dans Isaïe, qui s'exprime ainsi : *In loquela enim labii, et lingua altera loquetur ad populum istum* (XXVIII, 11).

qui dicit : *Cœlum et terram ego impleo* (Jerem., XXIII, 24). Et hoc Spiritui Sancto convenit; dicitur enim : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (Sap., I, 7); et : *Quo ibo a Spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam* (Psalm. CXXXVIII, 7)? et : *Si ascendero in cœlum, tu illic es*, etc. (*Ibid.*, 8); Dominus etiam discipulis dicit : *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judæa et Samaria, et usque ad ultimum terræ* (*Act.*, I, 8); ex quo patet quod Spiritus Sanctus ubique est, qui ubique et ubicumque exsistens inhabitat. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

17° Præterea, Expresse in Scriptura Spiritus Sanctus nominatur; dicit enim Petrus : *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto?* et postea subdit : *Non es mentitus hominibus, sed Deo* (*Act.*, V, 3 et 4). Spiritus ergo Sanctus est Deus.

18° Item, Dicitur : *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo ; nemo enim audit ; Spiritus autem loquitur mysteria* (I. *Cor.*, XIV, 2); ex quo dat intelligere quod Spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit : *In lege scriptum est : Quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic ; et nec sic exaudient me, dicit Dominus* (*Ibid.*, 21). Spiritus ergo Sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

19° Adhuc, Post pauca subditur : *Si*

Digitized by Google

de son cœur se découvrent, et ainsi tombant sur sa face, il adorera Dieu, confessant que Dieu est vraiment parmi vous (Ibid., 24 et 25). Or, il est clair, d'après ce qu'il a dit auparavant, que c'est l'Esprit qui parle des mystères et que c'est le Saint-Esprit qui révèle les secrets du cœur; ce qui est le caractère propre de la divinité; car il est écrit : *Le cœur de tous les hommes est pervers et impénétrable; qui le connaîtra? C'est moi le Seigneur qui sonde les cœurs et éprouve les reins* (Jérém., XVII, 9 et 10); et c'est pour cela qu'il est dit que l'infidèle lui-même reconnaît à cette marque que celui qui révèle les secrets du cœur est Dieu. Donc le Saint-Esprit est Dieu.

20° Il dit encore un peu plus loin : *Les esprits des Prophètes sont soumis aux Prophètes; car Dieu n'est pas un Dieu de dissension, mais de paix* (I. Cor., XIV, 32 et 33). Or, les grâces accordées aux Prophètes, et que l'Apôtre appelle les esprits des Prophètes, viennent du Saint-Esprit. Donc le Saint-Esprit, qui distribue ces grâces de telle manière qu'elles ne produisent pas la dissension, mais la paix, est Dieu; et la preuve en est dans ces paroles : *Il n'est pas un Dieu de dissension, mais de paix.*

21° Nul autre que Dieu ne peut adopter quelqu'un comme Fils de Dieu; car aucune créature spirituelle n'est appelée fils de Dieu par nature, mais par la grâce de l'adoption. C'est pourquoi saint Paul attribue cette opération au Fils de Dieu, qui est vrai Dieu, en disant : *Dieu a envoyé son Fils..., afin que nous reçussions l'adoption des enfants* (Galat., IV, 4 et 5). Or, le Saint-Esprit est la cause de l'adoption; car l'Apôtre dit : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Abba! Mon Père* (Rom., VIII, 15)! Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais il est Dieu.

omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit (*Ibid.*, 24 et 25). Patet autem, per id quod præmisit, quod Spiritus loquitur mysteria; quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto fit; quod est proprium divinitatis signum; dicitur enim : *Pravum est cor omnium, et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes* (*Jerem.*, XVII, 9 et 10); unde hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui hæc occulta cordium loquitur sit Deus. Ergo Spiritus Sanctus Deus est.

20° Item, Parum post dicit : *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis* (I. Cor., XIV, 32 et 33). Gratiæ autem Prophetarum, quas spiritus Prophetarum nominaverat, a Spiritu Sancto sunt. Spiritus ergo Sanctus, qui hujusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non sit dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit : *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

21° Amplius, Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei; nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam : unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit, dicens : *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum reciperemus* (*Galat.*, IV, 4 et 5). Spiritus autem Sanctus est adoptionis causa; dicit enim Apostolus : *Accepistis Spiritum adoptionis fi-*

Digitized by Google

22° Si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, il est nécessairement une créature. Il est clair qu'il n'est pas une créature corporelle, ni même une créature spirituelle; car aucune créature ne pénètre par infusion dans une créature spirituelle, puisque la créature n'est pas *participable*, mais plutôt participante. Or, le Saint-Esprit pénètre par infusion dans les âmes des saints, comme leur étant donné en participation; car nous lisons que Jésus-Christ, et même les Apôtres en ont été remplis. Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais il est Dieu.

Si l'on objecte que les opérations dont nous avons parlé ne sont pas attribuées au Saint-Esprit en vertu de son autorité, comme étant Dieu, mais comme à une créature qui remplit un ministère, la fausseté de cette proposition ressort expressément de cette parole de l'Apôtre : *Les opérations sont diverses, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous* (I. Cor., XII, 6). Après avoir énuméré les divers dons de Dieu, il ajoute : *Un seul et même Esprit opère toutes ces choses, distribuant selon qu'il lui plaît ses dons à chacun* (Ibid., 11); et par là il enseigne manifestement que le Saint-Esprit est Dieu, tant en affirmant que le Saint-Esprit opère les choses dont il a attribué plus haut l'opération à Dieu, qu'en disant qu'il opère suivant le bon plaisir de sa volonté. Il est donc clair que le Saint-Esprit est Dieu.

liorum, in quo clamamus : Abba! Pater (*Rom.*, VIII, 15)! Ergo Spiritus Sanctus non est creatura, sed Deus.

22° Item, Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturæ infunditur, quum creatura non sit participabilis, sed magis participans. Spiritus autem Sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat prædicta opera quæ sunt Dei Spiritui Sancto attribui, non per auctoritatem, ut Deo, sed per ministerium, quasi creaturæ, expresse hoc esse falsum apparet ex his quæ Apostolus dicit, dicens : *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus* (*I. Cor.*, XII, 6); et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (*Ibid.*, 11); ubi manifeste expressit Spiritum Sanctum Deum esse, tum ex eo quod Spiritum Sanctum operari dicit quæ supra dixerat Deum operari, tum ex hoc quod eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Digitized by Google

CHAPITRE XVIII.

Le Saint-Esprit est une personne subsistante.

Puisque quelques-uns prétendent que le Saint-Esprit n'est pas une personne subsistante, mais ou la divinité même du Père et du Fils, comme on rapporte que certains Macédoniens l'ont avancé (1), ou même une perfection accidentelle de l'âme que Dieu nous donne, telle que la sagesse, la charité, ou d'autres analogues, auxquelles nous participons comme à des accidents créés, il nous faut établir, contrairement à cela, que le Saint-Esprit n'est rien de semblable. En effet :

1° Les formes accidentelles n'opèrent pas, à proprement parler, mais c'est plutôt l'être qui les possède qui opère suivant l'arbitre de sa volonté ; car l'homme sage use de la sagesse quand il le veut. Or, nous avons prouvé que le Saint-Esprit opère suivant l'arbitre de sa volonté (ch. 17). Donc il ne faut pas considérer le Saint-Esprit comme une perfection accidentelle de l'âme.

2° Les Écritures nous apprennent que le Saint-Esprit est la cause [productrice] de toutes les perfections de l'âme humaine ; car l'Apôtre dit : *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné* (Rom., v, 5); *l'un reçoit par le Saint-Esprit le don de parler avec sagesse ; un autre reçoit par le même Esprit le don de parler avec science* (I. Cor., xii, 8) ; et ainsi des autres. Donc il ne faut pas considérer le Saint-Esprit comme une perfection accidentelle de l'âme humaine, puisqu'il est lui-même la cause de toutes ces perfections.

(1) Voyez la note 5 du chap. 16, p 433.

CAPUT XVIII.

Quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Sed, quia quidam Spiritum Sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii, ut quidam Macedoniani dixisse perhibentur, vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam, vel charitatem, vel aliquid huiusmodi, quæ participantur a nobis sicut quædam accidentia creata, contra hoc ostendendum est Spiritum Sanctum non esse aliquid hujusmodi.

1° Non enim formæ accidentales proprie operantur, sed magis habens eas, pro suæ arbitrio voluntatis ; homo enim sapiens utitur sapientia quum vult. Sed Spiritus Sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, ut ostensum est (c. 17). Non igitur est æstimandus Spiritus Sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

2° Item, Spiritus Sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanæ mentis ; dicit enim Apostolus : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (*Rom.*, v, 5); et : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum* (I. *Cor.*, xii, 8); et sic de aliis. Non ergo Spiritus Sanctus est æstimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanæ, quum ipse omnium hujusmodi perfectionum causa exsistat.

Digitized by Google

Il répugne à l'enseignement de l'Écriture, touchant le Saint-Esprit, que le nom du Saint-Esprit désigne l'essence du Père et du Fils, et qu'ainsi il ne soit personnellement distinct ni de l'un ni de l'autre. En effet :

1° Il est écrit que le Saint-Esprit *procède du Père* (Joann., XV, 26), et qu'il reçoit du Fils (Ibid., XVI, 14); ce qu'on ne peut entendre de l'essence divine, puisque l'essence divine ne procède pas du Père et ne reçoit rien du Fils. Donc il faut dire que le Saint-Esprit est une personne subsistante.

2° La Sainte-Écriture parle clairement du Saint-Esprit comme d'une personne subsistante; car il est dit : *Pendant qu'ils servaient le Seigneur et qu'ils jeûnaient, le Saint-Esprit leur dit : Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre pour laquelle je les ai choisis* (Act., XIII, 2); et plus loin : *Et ceux-ci étant envoyés par le Saint-Esprit s'en allèrent* (Ibid., 4). Nous lisons encore cette parole des Apôtres : *Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne pas vous imposer d'autre charge*, etc. (Ibid., XV, 28); toutes choses qui ne seraient pas dites du Saint-Esprit, s'il n'était pas une personne subsistante.

3° Dès lors que le Père et le Fils sont des personnes subsistantes et qu'ils ont la nature divine, le Saint-Esprit ne serait pas compté avec eux, s'il n'était pas lui-même une personne subsistante dans la nature divine. Or, il est compté avec eux, comme nous le voyons par ce que dit le Seigneur à ses disciples : *Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit* (Matth., XXVIII, 19); et par ces autres passages : *Que la grâce de notre Seigneur*

Quod autem in nomine Spiritus Sancti designetur essentia Patris et Filii, et sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quæ divina Scriptura de Spiritu Sancto tradidit.

1° Dicitur enim quod Spiritus Sanctus *a Patre procedit* (Joann., XV, 26), et quod accipit a Filio (*Ibid.*, XVI, 14); quod non potest de divina essentia intelligi, quum essentia divina a Patre non procedat nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

2° Item, Sacra Scriptura manifeste de Spiritu Sancto loquitur tanquam de persona divina subsistente; dicitur enim : *Ministrantibus illis Domino et jejunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus : Segregate mihi Saulum et Barnabam, in opus ad quod assumpsi eos* (*Act.*, XIII, 2); et infra : *Et ipsi quidem missi a Spiritu Sancto, abierunt* (*Ibid.*, 4); et dicitur : Dicunt Apostoli : *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris*, etc. (*Ibid.*, XV, 28); quæ de Spiritu Sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus Sanctus subsistens persona.

3° Amplius, Quum Pater et Filius sint personæ subsistentes et divinæ naturæ, Spiritus Sanctus non connumeraretur eisdem, nisi ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem, ut patet, dicente Domino discipulis : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Matth., XXVIII, 19); et : *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei, et com-*

Digitized by Google

Jésus-Christ, et la charité de Dieu, et la communication du Saint-Esprit soient avec tous (II. Cor., XIII, 13); *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit* (I. Joann., V, 7). Ce qui prouve clairement que non-seulement il est une personne subsistante, comme le Père et le Fils, mais encore qu'il a avec eux une même essence.

On pourrait, pour combattre cette doctrine, affirmer faussement qu'autre est l'Esprit de Dieu et autre le Saint-Esprit, parce que dans quelques-uns des textes cités jusqu'ici il est appelé l'Esprit de Dieu et dans d'autres le Saint-Esprit.

1° Mais il est manifestement démontré que l'Esprit de Dieu est le même que le Saint-Esprit par les paroles de l'Apôtre, qui, dans sa première épître aux Corinthiens, après avoir dit : *Dieu nous l'a révélé par le Saint-Esprit* (2), le confirme ainsi : *Car l'Esprit pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu;* et il conclut ensuite : *Ainsi, personne ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu* (II, 10 et 11). D'où ressort clairement l'identité du Saint-Esprit et de l'Esprit de Dieu.

2° Elle résulte encore de cette parole du Seigneur : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous* (Matth., X, 20). Au lieu de ces mots, saint Marc dit : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit Saint* (Marc., XIII, 11). Evidemment donc le Saint-Esprit est le même que l'Esprit de Dieu.

Ainsi donc, puisque les témoignages qui précèdent prouvent abondamment que le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais qu'il est vrai

(2) Il y a dans la Vulgate : *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum;* et dans le grec : Ημῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ.

municatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis (II. *Cor.*, XIII, 13); et : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt* (I. Joann., V, 7). Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiæ habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra prædicta calumniari, dicens aliud esse Spiritum Dei et aliud Spiritum Sanctum; nam in quibusdam præmissarum auctoritatum nominatur Spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus Sanctus.

1° Sed quod idem sit Spiritus Dei et Spiritus Sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli in prima ad Corinthios, ubi, quum præmisisset : *Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum*, ad hujus confirmationem inducit : *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei;* et postea concludit : *Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei* (II, 10 et 11). Ex quo manifeste apparet quod idem sunt Spiritus Sanctus et Spiritus Dei.

2° Item, Apparet ex hoc quod Dominus dicit : *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (Matth., X, 20). Loco autem istorum verborum, Marcus dicit : *Non enim vos estis loquentes, sed Spiritus Sanctus* (Marc., XIII, 11). Manifestum est igitur idem esse Spiritum Sanctum et Spiritum Dei.

Sic ergo, quum ex præmissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum

Digitized by Google

Dieu, rien manifestement ne nous force à dire qu'il faut entendre que le Saint-Esprit remplit les âmes des saints et habite en eux, de la même manière qu'il est dit que le diable remplit certains hommes et habite en eux ; car il est raconté de Judas qu'*après qu'il eut pris ce morceau, Satan entra en lui* (Joann., XIII, 27); et saint Pierre dit, selon certains exemplaires : *Ananie, pourquoi Satan a-t-il rempli* (3) *votre cœur* (Act., V, 3)? En effet, puisque, comme on le voit par ce qui précède (liv. III, ch. 105 et suiv.), le diable est une créature, il ne remplit personne en se donnant en participation, et il ne peut pas habiter dans une âme par ce mode de participation ou par sa substance, mais on dit qu'il remplit quelques-uns par l'effet de sa malice. C'est pourquoi saint Paul dit à Élymas : *O homme plein de toute sorte de tromperie et de malice, fils du Diable* (Act., XIII, 10). Or, le Saint Esprit étant Dieu, il habite par sa substance dans les âmes, et il nous rend bons en nous faisant participer à lui ; car il est lui-même sa bonté, puisqu'il est Dieu ; ce qui ne saurait être vrai d'aucune créature. Cela n'empêche pas cependant qu'il remplisse les âmes des saints par l'effet de sa puissance.

CHAPITRE XIX.

Comment il faut entendre ce qui est dit du Saint-Esprit.

Instruits par les témoignages des Saintes Ecritures, nous croyons donc fermement que le Saint-Esprit est vrai Dieu subsistant et person-

(3) On lit dans la Vulgate : *tentavit*, au lieu de *implevit*.

Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur ; habetur enim de Juda quod *post buccellam introivit in eum Satanas* (Joann., XIII, 27) ; et dicit Petrus, ut quidam libri habent : *Anania, cur implevit Satanas cor tuum* (*Act.*, V, 3)? Quum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (l. III, c. 105 et seq.) est manifestum, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitiæ ; unde et Paulus dicit ad quemdam : *O plene omni dolo et omni fallacia, fili Diaboli* (*Act.*, XIII, 10). Spiritus autem Sanctus, quum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit ; ipse est enim sua bonitas, quum sit Deus ; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

CAPUT XIX.

Quomodo intelligenda sunt quæ de Spiritu Sancto dicuntur.

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus, quod verus sit Deus subsistens et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter hujus-

Digitized by Google

nellement distinct du Père et du Fils. Mais il nous faut examiner comment on doit entendre cette vérité sous ce double rapport, afin de la défendre contre les attaques des ennemis de la foi.

Pour la mettre dans tout son jour, il faut poser d'abord ce principe, que l'on trouve nécessairement une volonté dans toute nature intelligente. L'intelligence, en effet, arrive à l'acte par la forme intelligible, en tant qu'elle connaît, de même qu'une chose naturelle entre actuellement en possession de l'être naturel par sa forme propre. Or, en vertu de sa forme propre, par laquelle il devient parfait dans son espèce, l'être naturel a une inclination pour ses opérations propres et pour sa fin propre, à laquelle il atteint par ses opérations; car tel est un être, telles sont ses opérations, et il tend à des choses qui lui conviennent. Par conséquent, d'une forme intelligible il résulte nécessairement dans un être intelligent une inclination pour des opérations propres et pour une fin propre. Or, dans une nature intelligente, cette inclination est la volonté, qui est le principe des opérations qui sont en nous, et par lesquelles l'intelligence opère en vue d'une fin; car la fin et le bien constituent l'objet de la volonté (liv. III, ch. 2 et 3). Donc il doit y avoir aussi une volonté dans tout être intelligent.

Quoique plusieurs actes semblent appartenir à la volonté, comme désirer, se délecter, haïr, et les autres semblables, l'amour est cependant le principe unique et la racine commune de tous. — On peut le prouver ainsi : Nous avons remarqué que la volonté est chez les êtres intelligents ce qu'est dans les êtres naturels l'inclination naturelle, que l'on appelle aussi l'appétit naturel (liv. III, ch. 88). Or, l'inclination naturelle vient de ce que l'être naturel a de l'affinité et de la convenance,

modi veritas utrinque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad cujus evidentiam, præmitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam, qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et propriam finem. Hæc autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quæ est principium operationum quæ in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur; finis enim et bonum est voluntatis objectum (l. III, c. 2 et 3). Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam et voluntatem.

Quum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. — Quod ex his accipi potest: Voluntas enim, ut dictum est (l. III, c. 88), sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quæ et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res

Digitized by Google

à raison de sa forme, que nous avons dit être le principe de l'inclination, avec l'objet vers lequel il est mû, comme un corps pesant avec le lieu inférieur. Par conséquent, toute inclination de la volonté elle-même provient de ce qu'au moyen de la forme intelligible quelque chose est appréhendé comme convenable ou excitant une affection. Or, avoir de l'affection pour une chose, considérée comme telle, c'est aimer cette chose même. Donc toute inclination de la volonté, et même de l'appétit sensible, tire son origine de l'amour; car, par là même que nous aimons un objet, nous le désirons, s'il est absent; nous éprouvons du plaisir, lorsqu'il est présent; nous sommes tristes, quand un obstacle nous en sépare; nous haïssons les choses qui nous empêchent de posséder l'objet aimé, et nous nous irritons contre elles. Ainsi donc, l'objet aimé n'est pas seulement dans l'intelligence de celui qui aime, mais encore dans sa volonté; différemment toutefois. Il est dans son intelligence par la ressemblance de son espèce, et il est dans sa volonté, comme le terme du mouvement dans le principe moteur qui lui est proportionnel, en vertu de la convenance et du rapport qu'il a avec lui; de même que le lieu supérieur est en quelque sorte dans le feu, à raison de sa légèreté, en vertu de laquelle il a une proportion et de la convenance avec ce lieu; mais le feu produit est dans le feu producteur par la ressemblance de sa forme.

Puis donc que nous avons démontré qu'en toute nature intelligente il y a une volonté (liv. II, ch. 47), et que Dieu est intelligent (liv. I, ch. 44), il y a nécessairement une volonté en lui; non que la volonté de Dieu soit quelque chose de surajouté à son essence, pas plus que son intelligence, comme on l'a vu plus haut (liv. I, ch. 73), mais la volonté

naturalis habet affinitatem et convenientiam, secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid in quantum hujusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur; et odimus quæ nos ab amato impediunt et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suæ speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suæ formæ.

Quia igitur ostensum est (l. II, c. 47) quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, ut ostensum est (l. I, c. 44), oportet quod in ipso sit voluntas; non quidem quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiæ superveniens, sicut nec intellectus, ut supra (l. I,

Digitized by Google

de Dieu est sa substance elle-même; et, comme l'intelligence de Dieu est aussi sa substance même (liv. I, ch. 45), il s'ensuit qu'en Dieu l'intelligence et la volonté sont une seule chose. — On peut voir clairement par ce que nous avons dit dans le premier livre (ch. 51-53), comment ces choses qui, dans les autres êtres, sont au pluriel, ne sont en Dieu qu'une seule chose.

Dès lors que nous avons établi que l'opération de Dieu est son essence même (liv. I, ch. 32) et que son essence est sa volonté (liv. I, ch. 73), il s'ensuit qu'en Dieu la volonté n'est pas en puissance ou en habitude, mais en acte. Or, nous venons de montrer que tout acte de la volonté a sa racine dans l'amour. Donc l'amour est nécessairement en Dieu.

Parce qu'il a été prouvé dans le premier livre (ch. 80 et 86) que l'objet propre de la volonté de Dieu est sa bonté, il est nécessaire que Dieu aime premièrement et principalement sa bonté et lui-même.

Et comme nous avons fait voir que l'objet aimé est nécessairement en quelque manière dans la volonté de l'être qui l'aime, et que Dieu s'aime lui-même (liv. I, ch. 74), il est nécessaire que Dieu soit dans sa volonté, comme l'objet aimé est dans l'être qui l'aime. Or, l'objet aimé est dans l'être qui l'aime selon qu'il est aimé; aimer, c'est en quelque manière vouloir; pour Dieu vouloir, c'est son être, de même que sa volonté est son être. Donc l'être de Dieu, qui est dans sa volonté par la voie de l'amour, n'est pas un être accidentel, comme en nous, mais un être essentiel. Donc Dieu, considéré comme existant dans sa volonté, doit être vraiment et substantiellement Dieu.

c. 73) ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; et, quum intellectus etiam Dei sit ipsa ejus substantia (l. I, c. 45), sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. — Qualiter autem hæc quæ in aliis rebus plures res sunt in Deo sint una res, ex his quæ in primo libro (c. 51-53), dicta sunt potest esse manifestum.

Et, quia ostensum est (l. I, c. 32) quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas (l. I, c. 73), sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Et quia, ut in primo libro (c. 80 et 86) ostensum est, proprium objectum divinæ voluntatis est ejus bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet.

Quum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet (l. I, c. 74), necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur: amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate exsistens, sit vere et substantiabiliter Deus.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quemdam ha-

Digitized by Google

Ce fait qu'une chose est dans la volonté, comme l'objet aimé dans l'être qui l'aime, a un certain rapport avec la conception par laquelle la chose est conçue par l'intelligence et avec la chose même dont la conception intellectuelle est appelée *verbe*, car rien ne serait aimé, s'il n'était pas connu de quelque manière, et la connaissance de l'objet aimé n'est pas seule aimée, mais l'objet l'est aussi en tant qu'il est bon en lui-même. Nécessairement donc, l'amour par lequel Dieu est dans la volonté divine, comme l'objet aimé dans l'être qui l'aime, procède et du Verbe de Dieu, et de Dieu dont il est le Verbe.

Puisque nous avons prouvé que l'objet aimé n'est pas dans l'être qui l'aime selon la ressemblance spécifique, comme l'objet connu est dans l'être qui connaît, et que tout être qui procède d'un autre par voie de génération procède du générateur selon la ressemblance spécifique, nous en concluons que pour qu'une chose soit dans la volonté comme l'objet aimé dans l'être qui l'aime, sa procession n'a pas lieu par voie de génération, comme cela se rencontre lorsque la procession d'une chose a la raison constitutive de la génération pour que cette chose existe dans l'intelligence, ainsi qu'il a été démontré (ch. 11). Donc, en tant que Dieu procède par voie d'amour, il ne procède pas comme étant engendré. Donc il ne peut pas non plus être appelé *fils*.

Mais, parce que l'objet aimé existe dans la volonté comme inclinant et poussant en quelque manière intrinsèquement l'être qui aime vers la chose même qui est aimée, et que l'impulsion d'un être vivant qui vient de l'intérieur appartient à l'esprit, le nom d'*Esprit* convient à Dieu en tant qu'il procède par voie d'amour, puisque sa spiration est comme une sorte d'aspiration. Aussi l'Apôtre attribue à l'esprit et à

bet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur et ad ipsam rem cujus intellectualis conceptio dicitur *verbum*; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei et a Deo cujus est Verbum procedat.

Quum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero per modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra (c. 11) ostensum est. Deus igitur, procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur *filius* dici potest.

Sed, quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut *Spiritus* dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione exsistente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amori impulsum quemdam attribuit; dicitur enim : *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom.*, VIII, 14); et : *Charitas Christi urget nos* (II. *Cor.*,

Digitized by Google

l'amour une sorte d'impulsion; car il dit : *Tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu* (Rom., VIII, 14); et encore : *La charité du Christ nous presse* (II. Cor., V, 14). Et dès lors que tout mouvement intellectuel tire sa dénomination de son terme, et que c'est de cet amour que Dieu s'aime, il est convenable d'appeler Dieu procédant par voie d'amour *l'Esprit-Saint;* car la coutume est d'appeler saintes les choses consacrées à Dieu.

CHAPITRE XX.

Des effets attribués dans l'Écriture au Saint-Esprit, par rapport à la création tout entière.

Il nous faut examiner maintenant, d'après les données précédentes, les effets que l'Écriture attribue au Saint-Esprit :

1° Il a été démontré plus haut que la bonté divine est pour Dieu la raison de vouloir que d'autres êtres existent (liv. I, ch. 86), et qu'il leur donne l'existence par sa volonté (liv. II, ch. 23). Donc l'amour par lequel il aime sa bonté est la cause de la création des êtres. C'est pourquoi quelques anciens philosophes ont affirmé que l'amour des dieux est la cause de toutes choses, ainsi que nous le voyons dans le premier livre de la Métaphysique (1), et saint Denys dit que « l'amour de Dieu

(1) Qui ut in animalibus, ita in natura intellectum inesse causam mundi totiusque ordinis dixerat, quasi sobrius, comparatus ad antiquiores vana dicentes, apparuit. Istas autem rationes qui palam attigit Anaxagoram fuisse scimus. Attamen Hermotimus Clazomenius dicitur causam prius dixisse. Qui igitur ita arbitrati sunt principium exsistentium posuerunt simul tam causam ipsius bene, quam illam unde motus exsistentibus inest. — Suspicaretur autem aliquis Hesiodum primum hoc quæsivisse, et si quis alius amorem aut desiderium in exsistentibus ut principium posuit, sicuti Parmenides. Etenim is universi generationem monstrando, *primum quidem inter omnes deos amorem, ait, produxit.* Hesiodus vero, *ante omnia fuisse chaos, deinde terram spatiosam, atque amorem, qui*

V, 14). Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur, amor autem prædictus est quo Deus ipse amatur, convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur *Spiritus Sanctus;* ea enim quæ Deo dicata sunt sancta dici consueverunt.

CAPUT XX.

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis, respectu totius creaturæ.

Oportet autem, secundum convenientiam prædictorum, considerare effectus quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

1° Ostensum est enim in superioribus (l. I, c. 86) quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit (l. II, c. 23). Amor igitur quo suam bonitatem amat est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphysicorum (c. 4); et Dionysius dicit quod « divinus amor non permisit ipsum sine germine esse » (De Divin. Nomin., c. 4). Habitum est autem ex præmissis (c. 19)

Digitized by Google

ne lui a pas permis de rester sans rien produire » (2). Or, nous avons tiré des principes précédemment posés cette conclusion, que le Saint-Esprit procède par la voie de l'amour dont Dieu s'aime lui-même (ch. 19). Donc le Saint Esprit est le principe de la création des êtres; et c'est ce qu'expriment ces paroles : *Vous enverrez votre Esprit, et ils seront créés* (Ps. CIII, 30). Par là même aussi que le Saint-Esprit procède par voie d'amour, et que l'amour a une certaine force impulsive et motrice, le mouvement que Dieu détermine parmi les êtres semble attribué au Saint-Esprit. Or, le premier changement qui existe parmi les êtres, et qui a Dieu pour auteur, consiste en ce que, d'une matière créée informe, il a produit des espèces diverses. Aussi l'Écriture attribue cette opération au Saint-Esprit; car il est dit : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux* (Gen., I, 2); et saint Augustin veut que l'on entende par les eaux la matière première sur laquelle il est dit que l'Esprit du Seigneur est porté, non pas comme s'il était mû lui-même, mais parce qu'il est le principe du mouvement (3).

inter omnes immortales elucet, tanquam opportunum sit ut in exsistentibus aliqua causa insit quæ res ipsas moveat atque conjungat (Arist., *Metaphys.*, I, c. 3 et 4).

(2) Universis pulchrum et bonum desiderabile et amabile est, et ab universis diligitur; et propter ipsum, et ipsius causa, et inferiora amant superiora, convertendo se ad ea; et quæ sunt ejusdem ordinis amant similia, communicando; et majora minora, providendo eis; et singula seipsa, conservando se; et omnia, pulchrum et bonum expetendo, faciunt et volunt quæcumque faciunt et volunt. Quin et hoc vere audemus dicere, quod ipse qui est omnium causa, propter excellentiam bonitatis, omnia amat, omnia facit, omnia perficit, omnia continet, omnia convertit ad se; et est divinus amor bonus boni propter bonum. Ipse enim amor divinus, qui bonitatem in iis quæ sunt operatur, quia prius exstitit in bono superlate, non sivit ipsum sine fœtu manere, sed potius movit eum ad operandum secundum excellentiam virtutis suæ omnium rerum effectricis (*De divin. nomin.*, c. 4).

(3) Quod Filius loquitur, Pater loquitur, quia Patre loquente dicitur Verbum, quod Filius est, æterno more, si more dicendum est, loquente Deo Verbum coæternum. Inest enim Deo benignitas summa, et sancta, et justa, et quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua. Propterea prius quam scriberetur : *Dixit Deus : Fiat lux*, præcessit Scriptura dicens : *Et Spiritus Dei superferebatur super aquam*. Quia sive aquæ nomine appellare voluit totam corporalem materiam, ut eo modo insinuaret unde facta et formata sint omnia quæ in suis generibus jam dignoscere possumus, appellans aquam, quia ex humida natura videmus omnia in terra per species varias formari atque concrescere; sive spiritalem vitam quamdam ante formam conversionis quasi fluitantem :

quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur* (*Psalm.* CIII, 30). — Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus qui est a Deo in rebus Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo exsistens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim : *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (*Gen.*, 1, 2); vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium (*De Genesi ad litteram*, l. I, c. 11).

Digitized by Google

2° On entend que le gouvernement des êtres par Dieu consiste dans une sorte d'action motrice; en tant que Dieu dirige toutes choses et les meut vers leurs fins propres. Si donc l'impulsion et l'action motrice appartiennent au Saint-Esprit, à raison de l'amour, il convient de lui attribuer le gouvernement et la propagation des êtres. C'est pourquoi il est dit : *L'Esprit de Dieu m'a créé* (Job., XXXIII, 4); et ailleurs : *Votre bon Esprit me conduira dans la terre où règne la justice* (Ps. CXLII, 10). — Et, comme gouverner ses sujets est l'acte propre du maître, on attribue convenablement au Saint-Esprit le domaine des êtres; car l'Apôtre dit : *Le Seigneur est Esprit* (II. Cor., III, 17); et nous disons dans le Symbole de la foi : *Je crois au Saint-Esprit qui est Seigneur.*

3° La vie se manifeste surtout par le mouvement; car nous considérons comme vivants les êtres qui se meuvent eux-mêmes, et généralement tous ceux qui se portent d'eux-mêmes à agir. Si donc l'impulsion et l'action motrice appartiennent au Saint-Esprit, à raison de l'amour, la vie lui est aussi attribuée convenablement; car il est dit : *C'est l'Esprit qui vivifie* (Joann., VI, 64); *Je vous donnerai l'Esprit, et vous vivrez* (Ezéch., XXXVII, 6); et, dans le Symbole de la foi, nous professons notre croyance au Saint-Esprit *vivifiant.* Cela même répond au mot *esprit;* car la vie corporelle des animaux eux-mêmes a pour principe l'esprit vital qui se répand au commencement de la vie dans tous les membres.

superferebatur utique spiritus Dei, quia subjacebat scilicet bonæ voluntati Creatoris quidquid illud erat quod formandum perficiendumque inchoaverat, ut dicente Deo in verbo suo : *Fiat lux,* in bona voluntate, hoc est in beneplacito ejus, pro modulo sui generis moneret quod factum est ; et ideo rectum est quod placuerit Deo, scriptura dicente : *Et facta est lux; et vidit Deus lucem, quia bona est* (Gen., I, 4) (S. Aug., *De Genesi ad litteram,* l. I, c. 11).

2° Rursus, Rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde dicitur : *Spiritus Dei fecit me* (*Job,* XXXIII, 4); et : *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* (*Psalm.* CXLII, 10). — Et, quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur; dicit enim Apostolus : *Dominus Spiritus autem est* (II. *Cor.*, III, 17); et in Symbolo fidei dicitur : *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

3° Item, Vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quæcumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim : *Spiritus est qui vivificat* (*Joann.*, VI, 64); et : *Dabo vobis Spiritum, et vivetis* (*Ezech.*, XXXVII, 6), et in Symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *spiritus* consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitæ in cætera membra diffusum.

Digitized by Google

CHAPITRE XXI.

Des effets attribués au Saint-Esprit, par rapport à la créature raisonnable, quant aux dons que Dieu nous fait.

1° Il faut considérer aussi, quant aux effets que le Saint-Esprit produit proprement dans la nature raisonnable, que par là même que nous acquérons une ressemblance telle quelle avec la perfection divine, cette perfection est appelée un don de Dieu; comme, par exemple, Dieu nous donne la sagesse, en tant que nous sommes assimilés d'une manière telle quelle avec sa Sagesse divine. Puis donc que le Saint-Esprit procède par la voie de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, ainsi que nous l'avons démontré (ch. 19), nous disons que le Saint-Esprit nous est donné par Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné* (Rom., v, 5).

2° Il faut observer toutefois que ce qui vient de Dieu en nous revient à Dieu comme à sa cause efficiente et exemplaire : comme à sa cause efficiente, en tant que quelque chose est produit en nous par la puissance d'opération de Dieu; comme à sa cause exemplaire, en tant que ce qui vient de Dieu en nous imite Dieu en quelque manière. Puis donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont la même puissance, aussi bien que la même essence, tout ce que Dieu fait en nous provient nécessairement, comme de sa cause efficiente, simultanément du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cependant le verbe de la sagesse, par lequel nous connaissons Dieu, et qui est envoyé par Dieu en nous, représente

CAPUT XXI.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, respectu rationalis creaturæ, quantum ad ea quæ Deus nobis elargitur.

1° Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod, ex hoc quod divinæ perfectioni utcumque assimilamur, hujusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinæ Sapientiæ utcumque assimilamur. Quum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 19), ex hoc quod huic amori assimilamur, Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom., v, 5).

2° Sciendum tamen est quod ea quæ a Deo in nobis sunt reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem : in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est aliquo modo Deum imitatur. Quum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiæ, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repræsentativum

Digitized by Google

proprement le Fils, et pareillement l'amour, par lequel nous aimons Dieu, représente proprement le Saint-Esprit. Et ainsi, bien que la charité qui est en nous soit l'effet du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il y a une raison spéciale d'affirmer qu'elle est en nous par l'opération du Saint-Esprit.

3° Mais parce que les effets divins ne commencent pas seulement d'exister, mais sont aussi conservés dans l'existence par l'opération divine, comme nous l'avons vu (liv. III, chap. 65), et que nul être ne peut opérer là où il n'est pas, puisque l'être qui opère et l'être qui résulte de l'opération doivent être actuellement ensemble, de même que le moteur et le mobile, partout où se rencontre un effet de Dieu, Dieu qui produit cet effet y est nécessairement. Par conséquent, puisque la charité, par laquelle nous aimons Dieu, est en nous par le Saint-Esprit, le Saint-Esprit lui-même doit être en nous tant que la charité y est. Aussi l'Apôtre dit : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous* (I. Cor., III, 16)? Dès lors donc que le Saint-Esprit nous fait aimer Dieu, et que tout objet aimé, en tant que tel, est dans l'être qui aime, le Père et le Fils habitent nécessairement aussi en nous par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi le Seigneur dit : *Nous viendrons à lui*, c'est-à-dire à celui qui aime Dieu, et *nous ferons notre demeure en lui* (Joann., XIV, 23); et il est encore écrit : *Nous savons qu'il demeure en nous par l'Esprit qu'il nous a donné* (I. Joann., III, 24).

4° Il est évident que Dieu aime surtout ceux à qui il a donné de l'aimer par le Saint-Esprit; car il ne donnerait pas un si grand bien autrement que par amour. Aussi l'Écriture fait dire au Seigneur :

Filii ; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repræsentativum Spiritus Sancti. Et sic, charitas quæ in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

3° Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus (l. III, c. 65) patet, nihil autem operari potest ubi non est; oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum, necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde, quum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu charitas in nobis est. Unde Apostolus dicit : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis* (I. *Cor.*, III, 16)? Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, in quantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit : *Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, *et mansionem apud eum faciemus* (*Joann.*, XIV, 23] ; et dicitur : *In hoc scimus quoniam manet in nobis de Spiritu quem dedit nobis* (I. *Joann.*, III, 24).

4° Rursus, Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit ; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini : *Ego diligentes me diligo* (*Proverb.*, VIII, 17); *Non quasi nos*

Digitized by Google

J'aime ceux qui m'aiment (Prov., VIII, 17); et il est dit encore : *Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu* tout d'abord, *mais c'est lui-même qui nous a aimés le premier* (I. Joann., IV, 10). Or, tout objet aimé est dans l'être qui l'aime. Nécessairement donc, non seulement Dieu est en nous par le Saint-Esprit, mais par lui nous sommes aussi en Dieu. De là cette parole : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui* (I. Joann., IV, 16); *Nous savons que nous demeurons en lui et lui en nous, parce qu'il nous a fait participer à son esprit* (Ibid., 13).

5° L'amitié a cela de propre, que l'ami révèle ses secrets à son ami, car, puisque l'amitié réunit les affections et fait pour ainsi dire de deux cœurs un seul cœur, il semble que l'on ne fait pas sortir de son cœur ce que l'on révèle à un ami. C'est pourquoi le Seigneur lui-même dit à ses disciples : *Je ne vous appellerai pas mes serviteurs... Mais je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père* (Joann., XV, 15). Si donc le Saint-Esprit nous rend les amis de Dieu, il convient de dire que c'est le Saint-Esprit qui révèle aux hommes les mystères divins, selon cette parole de l'Apôtre : *Il est écrit que l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a point conçu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment; mais Dieu nous l'a révélé par le Saint-Esprit* (1), etc. (I. Cor., II, 9 et 10).

6° Et comme le discours de l'homme se compose des choses qu'il connaît, il convient que l'homme parle des mystères divins par le Saint-Esprit, selon ce que nous lisons : *L'Esprit parle des mystères* (I. Cor., XIV, 2); *Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui*

(1) La Vulgate porte : *Per Spiritum suum.*

prius *dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur (1. Joann., IV, 10). Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (I. Joann., IV, 16); et iterum : *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (*Ibid.*, 13).

5° Est autem hoc amicitiæ proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet; quum enim amicitia conjungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis : *Jam non dicam vos servos... Vos autem dixi amicos; quia omnia quæ audivi a Patre meo, nota feci vobis* (Joann., XV, 15). Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicantur revelari divina mysteria; unde Apostolus dicit : *Scriptum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum*, etc. (I. *Cor.*, II, 9 et 10).

6° Et, quia ex his quæ homo novit formatur ejus loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud : *Spiritus autem*

Digitized by Google

parle en vous (Matth., x, 20); et il est écrit des Prophètes qu'*inspirés par le Saint-Esprit, les saints hommes de Dieu ont parlé* (II. Petr., i, 21). C'est pourquoi il est dit du Saint-Esprit, dans le Symbole de la foi : *Qui a parlé par les Prophètes.*

7° L'amitié n'a pas seulement cela de propre, que l'ami révèle ses secrets à son ami, à cause de l'unité d'affection, mais cette unité demande encore que l'on mette en commun avec cet ami ce que l'on possède; car, puisqu'un ami est pour l'homme comme un autre lui-même, il est nécessaire qu'il subvienne à ses besoins comme aux siens propres, en lui communiquant ses biens; aussi considérons-nous comme le propre de l'amitié de vouloir et de faire du bien à son ami, conformément à cette parole : *Celui qui, possédant les biens de ce monde et voyant son frère dans la nécessité, lui ferme son cœur, comment la charité de Dieu demeure-t-elle en lui* (I. Joann., III, 17)? Or, c'est ce qui a lieu surtout pour Dieu, en qui l'acte de la volonté a l'efficacité de produire son effet. Par conséquent, il convient d'affirmer que tous les dons de Dieu nous arrivent par le Saint-Esprit, selon ce que dit l'Apôtre : *L'un reçoit par le Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, un autre reçoit par le même Esprit le don de parler avec science* (I. Cor., XII, 8); et après avoir énuméré beaucoup d'autres dons, il ajoute : *C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons comme il lui plaît* (Ibid., 11).

8° Il est clair que si pour qu'un corps parvienne au même lieu que le feu, il doit devenir semblable au feu, en acquérant la subtilité qui lui permette d'être mû du mouvement propre au feu, de même, pour

loquitur mysteria (I. *Cor.*, XIV, 2); et : *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (Matth., X, 20); et de Prophetis dicitur quod, *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines* (II. Petr., I, 21); unde etiam in Symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto : *Qui locutus est per Prophetas.*

7° Non solum autem est proprium amicitiæ quod amico aliquis revelet sua secreta, propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quæ habet amico communicet, quia, quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi sua ei communicans; undeet proprium amicitiæ esse ponitur velle et facere bonum amico, secundum illud : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo* (I. Joann., III, 17)? Hoc autem maxime in Deo habet locum, cujus velle est efficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum* (I. *Cor.*, XII, 8); et postea, multis enumeratis, ait : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (*Ibid.*, 11).

8° Manifestum est autem quod, sicut, ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur, ita, ad hoc quod homo ad divinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo propria est secundum suam naturam per-

Digitized by Google

que l'homme arrive par sa nature à jouir de la félicité divine, qui est propre à Dieu, il est nécessaire, d'abord qu'il devienne semblable à Dieu par les perfections spirituelles, ensuite qu'il opère en vertu de ces perfections, et qu'ainsi il entre enfin en possession de cette félicité. Or, nous venons de voir que les dons spirituels nous arrivent par le Saint-Esprit; et, par conséquent, nous sommes assimilés à Dieu par le Saint-Esprit, c'est lui qui nous rend capables d'opérer le bien, et c'est lui aussi qui nous prépare la voie qui conduit à la félicité. L'Apôtre nous insinue ces trois choses en disant : *Dieu nous a oints, il nous a marqués de son sceau et nous a donné pour gage le Saint-Esprit dans nos cœurs* (II. Cor., I, 21 et 22); *Vous avez été marqués comme d'un sceau de l'Esprit promis, qui est le gage de notre héritage* (Ephés., I, 13 et 14). En effet, l'apposition du sceau semble indiquer la conformité de la ressemblance; l'onction représente la transformation qui rend l'homme capable d'opérations parfaites, et le gage signifie l'espérance qui nous met en rapport avec l'héritage céleste, c'est-à-dire avec la félicité parfaite.

9° Comme la bienveillance que l'on a pour quelqu'un porte à l'adopter pour fils, de telle sorte que l'héritage du père adoptif lui appartienne, on attribue convenablement au Saint-Esprit l'adoption des enfants de Dieu, d'après ce texte : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Abba! mon Père* (Rom., VIII, 15)!

10° Par là même que quelqu'un devient l'ami d'un autre, toute offense est écartée; car l'amitié est contraire à l'offense; aussi il est écrit : *La charité couvre tous les péchés* (Prov., X, 12). Puis donc que le Saint-Esprit nous rend amis de Dieu, la conséquence doit être que Dieu nous remet

veniat, necesse est : primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem prædictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est; et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eumdem ad beatitudinem nobis via præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis, dicens : *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (II. *Cor.*, I, 21 et 22); et : *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostræ* (*Ephes.*, I, 13 et 14). Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes; pignus autem ad spem qua ordinamur in cœlestem hereditatem, quæ est beatitudo perfecta.

9° Et, quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud : *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba! Pater* (*Rom.*, VIII, 15)!

10° Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur; amicitia enim offensæ contrariatur; unde dicitur; *Universa delicta operit charitas* (*Proverb.*, X, 12). Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo

Digitized by Google

nos péchés par le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples : *Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez* (Joann., XX, 22 et 23) ; et, pour la même raison, la rémission des péchés est refusée à ceux qui blasphément le Saint-Esprit (Matth., XII, 31), comme n'ayant point ce par quoi l'homme obtient la rémission de ses péchés. De là vient également l'usage de dire que nous sommes renouvelés et purifiés ou lavés par le Saint-Esprit, d'après ces passages de l'Écriture : *Vous enverrez votre Esprit, et ils seront créés, et vous renouvellerez la face de la terre* (Ps. CIII, 30) ; *Renouvelez-vous par l'Esprit qui est dans votre âme* (Ephés., IV, 23) ; *Après que le Seigneur aura purifié les filles de Sion de leurs souillures, et lavé Jérusalem du sang qui est au milieu d'elle par un Esprit de justice et par un Esprit* (2) *d'ardeur* (Is., IV, 4).

CHAPITRE XXII.

Des effets attribués au Saint-Esprit, en tant qu'il porte la créature vers Dieu.

Après avoir considéré ce que les Écritures sacrées nous disent que Dieu fait en nous par le Saint-Esprit, il faut examiner comment le Saint-Esprit nous porte vers Dieu.

1° Ce qui paraît surtout propre à l'amitié, c'est que l'ami converse avec son ami. Or, les hommes conversent avec Dieu en le contemplant, selon cette parole de l'Apôtre : *Notre conversation est dans les cieux*

(2) *L'Esprit d'ardeur* est celui qui, au jour de la Pentecôte, descendit sur les Apôtres sous la forme de langues de feu. Cet Esprit embrase par l'amour et il purifie les cœurs souillés, comme le feu embrase et purifie les métaux.

remittantur peccata ; et ideo Dominus dicit discipulis : *Accipite Spiritum Sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Joann., XX, 22 et 23) ; et ideo blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur (Matth., XII, 31), quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terræ* (*Psalm.* CIII, 30) ; et : *Renovamini Spiritu mentis vestræ* (*Ephes.*, IV, 23) ; et : *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus, in Spiritu judicii et Spiritu ardoris* (Isai., IV, 4).

CAPUT XXII.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum.

His igitur consideratis quæ per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

1° Et primo quidem hoc videtur esse amicitiæ maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat : *Nostra conversatio in cœlis est* (*Philipp.*, III, 20). Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiri-

Digitized by Google

(Philipp., III, 30). Puisque le Saint-Esprit met en nous l'amour de Dieu, c'est donc aussi le Saint-Esprit qui doit nous élever à la contemplation de Dieu. Aussi l'Apôtre nous dit : *Nous tous contemplant la gloire du Seigneur à visage découvert, nous sommes transformés en la même image, avançant de clarté en clarté comme par l'Esprit du Seigneur* (II. Cor., III, 18).

2° C'est aussi le propre de l'amitié que l'ami se plaise dans la compagnie de son ami, qu'il ait pour agréables ses discours et ses actions, et qu'il trouve en lui une consolation dans toutes ses afflictions; aussi, dans nos tristesses, c'est surtout auprès de nos amis que nous nous retirons pour être consolés. Donc, puisque le Saint-Esprit nous rend amis de Dieu, et le fait habiter en nous et nous en lui, comme nous l'avons prouvé (ch. 21), il doit résulter de là que nous recevons de Dieu par le Saint-Esprit la joie et la consolation qui nous soutiendront contre toutes les adversités et toutes les attaques du monde. De là, ce que nous lisons : *Donnez-moi la joie de votre salut et fortifiez-moi par l'Esprit principal* (Ps. L, 14); *Le royaume de Dieu est justice, et paix, et joie dans le Saint-Esprit* (Rom., XIV, 17); *L'Église.... avait la paix, et elle s'établissait en marchant dans la crainte du Seigneur, et elle était remplie de la consolation du Saint-Esprit* (Act., IX, 31). C'est pourquoi le Seigneur appelle le Saint-Esprit le *Paraclet*, c'est-à-dire le consolateur, en disant : *le Paraclet, l'Esprit Saint*, etc. (Joann., XIV, 26).

3° Le propre de l'amitié est encore de consentir à ce que veut un ami. Or, la volonté de Dieu nous est exposée par ses préceptes. Donc il entre dans l'amour dont nous aimons Dieu que nous accomplissions ses commandements, conformément à cette parole : *Si vous m'aimez,*

tum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus : *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu* (II. *Cor.*, III, 18).

2° Est autem et amicitiæ proprium quod aliquis in præsentia amici delectetur, et in ejus verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut (c. 21) ostensum est, consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde dicitur : *Redde mihi lætitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me* (*Psalm.* L, 14); et : *Regnum Dei est justitia et pax, et gaudium in Spiritu Sancto* (*Rom.*, XIV, 17); et dicitur : *Ecclesia... habebat pacem, et ædificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione Sancti Spiritus replebatur* (*Act.*, IX, 31). Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *Paracletum*, id est consolatorem, nominat : *Paracletus autem Spiritus Sanctus*, etc. (*Joan.*, XIV, 26).

3° Similiter autem et amicitiæ proprium est consentire amico in his quæ vult. Voluntas autem Dei nobis per præcepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut ejus mandata impleamus, secundum illud : *Si diligitis me, mandata mea servate* (*Joann.*, XIV, 15). Unde,

Digitized by Google

gardez mes commandements (Joann., XIV, 15). Par conséquent, puisque le Saint-Esprit nous établit dans l'amour de Dieu, nous sommes en quelque sorte poussés par lui à accomplir les commandements de Dieu, selon ce que dit l'Apôtre : *Tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu* (Rom., VIII, 14).

4° Il faut observer cependant que les enfants de Dieu ne sont pas poussés par le Saint-Esprit comme des esclaves, mais comme étant libres. En effet, puisque celui-là est libre, qui est cause de son acte, nous faisons librement ce que nous faisons de nous-mêmes; et cela, c'est ce que nous faisons en vertu de notre volonté. Au contraire, nous ne faisons pas librement, mais servilement, ce que nous faisons contre notre volonté; que la violence soit absolue, comme quand le principe est extrinsèque tout entier, sans que le sujet qui souffre la violence y concoure en rien : par exemple, si quelqu'un est poussé par force à se mouvoir; ou bien que la violence soit mêlée de volontaire, comme quand on veut faire ou souffrir ce qui contrarie moins la volonté, pour éviter ce qui la contrarie davantage. Or, le Saint-Esprit nous incline à agir de telle manière qu'il nous fait agir volontairement, en tant qu'il nous fait aimer Dieu. Donc les enfants de Dieu sont poussés librement par le Saint-Esprit, en vertu de l'amour, et non pas servilement, en vertu de la crainte; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Vous n'avez pas reçu de nouveau l'esprit de servitude qui tient dans la crainte, mais vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants* (Rom., VIII, 15).

5° Dès lors que la volonté est coordonnée avec ce qui est vraiment bon, lorsque, soit à cause d'une passion, soit à cause d'une habitude ou d'une disposition vicieuse, l'homo se détourne de ce qui est vrai-

quum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut præcepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom.*, VIII, 14).

4° Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus; hoc vero est quod ex voluntate agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta quum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apostolus dicit : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum* (*Rom.*, VIII, 15).

5° Quum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando, sive propter passionem, sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo quod est vere bonum avertitur, serviliter agit,

Digitized by Google

ment bon, si l'on considère l'ordre naturel de la volonté, il agit servilement, en tant qu'il est incliné par quelque chose d'extrinsèque; mais, à ne considérer que l'acte de la volonté, comme étant inclinée vers un bien apparent, cet homme agit librement en suivant sa passion ou sa mauvaise habitude; et il agit servilement si, sa volonté demeurant telle, il s'abstient de ce qu'elle veut, par crainte de la loi qui ordonne le contraire. Donc, puisque le Saint-Esprit incline par amour la volonté au vrai bien, avec lequel elle est naturellement coordonnée, il détruit, et la servitude par laquelle l'homme, devenu esclave de ses passions et du péché, agit contrairement à l'ordre de la volonté, et la servitude en vertu de laquelle il agit conformément à la loi et contrairement au mouvement de sa volonté, comme esclave de la loi et non pas comme ami. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* (II. Cor., III, 17); *Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes pas sous la loi* (Galat., V, 18). Il est écrit, pour cette raison, que le Saint-Esprit donne la mort aux œuvres de la chair, en tant que nous ne sommes plus détournés, à cause des passions de la chair, du vrai bien, auquel le Saint-Esprit nous rattache par l'amour, selon cette parole : *Si vous faites mourir par l'Esprit les œuvres de la chair, vous vivrez* (Rom., VIII, 13).

CHAPITRE XXIII.

Solution des arguments formulés précédemment contre la divinité du Saint-Esprit.

Il nous reste à résoudre les objections énoncées plus haut, des-

in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatæ in apparens bonum, libere agit quum sequitur passionem aut habitum corruptum; servilitor autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positæ abstinet ab eo quod vult. Quum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem qua contra motum suæ voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (II. *Cor.*, III, 17); et : *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege* (*Galat.*, V, 18). Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod, propter passionem carnis, a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud : *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (*Rom.*, VIII, 13).

CAPUT XXIII.

Solutio rationum supra inductarum contra divinitatem Spiritus Sancti.

Restat autem solvere supra positas ra-

Digitized by Google

quelles paraissait ressortir cette conclusion, que le Saint-Esprit est une créature et n'est pas Dieu.

1° Sur cela il faut considérer : Premièrement, que le mot *esprit* semble dérivé de la respiration des animaux, dans laquelle l'air est attiré et rejeté par un certain mouvement ; de là le nom d'*esprit* a passé à toute impulsion et à tout mouvement d'un corps aérien quelconque; c'est ainsi qu'on appelle le vent un esprit, selon cette parole : *Feu, grêle, neige, glace, esprit des tempêtes, qui accomplissez sa parole* (Ps. CXLVIII, 8); et c'est ainsi encore que l'on donne le nom d'esprit à ce fluide subtil qui se répand dans les membres quand ils se mettent en mouvement (1). En second lieu, que, parce que l'air est invisible, on a transporté ultérieurement le nom d'esprit à toutes les puissances et substances invisibles et motrices, et pour cette raison on appelle esprit l'âme sensitive, l'âme raisonnable, l'âme de l'Ange et Dieu; et cette dénomination convient proprement à Dieu, procédant par voie d'amour, parce que l'amour renferme l'idée d'une sorte de puissance motrice. Ainsi donc, Amos en disant : *Qui crée l'esprit* (IV, 13), entend cela du vent, comme notre version l'exprime plus clairement (2); et cela s'accorde avec ce qui précède : *Qui forme les montagnes.* Quant à ce que dit Zacharie de Dieu, qu'il crée ou *forme l'esprit de l'homme en lui* (XII, 1), il l'entend de l'âme humaine; et, par conséquent, on ne peut pas en conclure que le Saint-Esprit est une créature.

2° De même, on n'est pas en droit de conclure de cette parole du Seigneur, touchant le Saint-Esprit : *Il ne parlera pas de lui-même, mais*

(1) Ce fluide est ce que l'on appelait autrefois les *esprits animaux.*
(2) Il y a dans la Vulgate : *Creans ventum.*

tiones, quibus concludi videbatur quod Spiritus Sanctus sit creatura, et non Deus.

1° Circa quod considerandum est : Primo quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur et emittitur; unde nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum cujuscumque aerei corporis trahitur; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus* (*Psalm.* CXLVIII, 8); sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas; et, propter hoc, et anima sensibilis et anima rationalis et Angeli et Deus spiritus dicuntur; et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit : *Creans spiritum* (IV, 13), de vento intelligit, ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod præmittitur : *Formans montes.* Quod vero Zacharias de Deo dicit, quod est creans vel *fingens spiritum hominis in eo* (XII, 1), de anima humana intelligit; unde concludi non potest quod Spiritus Sanctus sit creatura.

2° Similiter autem, nec ex hoc quod Dominus dicit de Spiritu Sancto : *Non loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur* (*Joann.*, XVI, 13), concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim (c. 17 et 19) quod Spiritus Sanctus est Deus de

Digitized by Google

il dira tout ce qu'il aura entendu (Joann., XVI, 13), qu'il est une créature. Nous avons prouvé, en effet, que le Saint-Esprit est Dieu procédant de Dieu (ch. 17 et 19). Par conséquent, il doit recevoir son essence d'un autre (3), selon ce que nous avons dit plus haut pour le Fils de Dieu (ch. 14); et ainsi, comme en Dieu la science, la puissance et l'opération de Dieu sont son essence, toute science, toute puissance et toute opération du Fils et du Saint-Esprit viennent d'un autre; mais pour le Fils, c'est du Père seulement, et pour le Saint-Esprit, c'est du Père et du Fils. Puis donc qu'une des opérations du Saint-Esprit est de parler par les Saints, comme nous l'avons vu (ch. 17), c'est pour cela qu'il est dit qu'il ne parle pas de lui-même, par la raison qu'il n'opère pas de lui-même. Pour lui *entendre* c'est recevoir sa science, de même que son essence, du Père et du Fils, et ce terme est employé parce que nous recevons la science par l'ouïe; car c'est la coutume de l'Écriture de nous proposer les choses divines de la même manière que les choses humaines. On ne doit pas être impressionné de cette tournure : *il aura entendu*, comme si l'Écriture parlait du futur, tandis que le Saint-Esprit reçoit éternellement; car on peut appliquer à l'éternité les termes qui désignent un temps quelconque, parce que l'éternité renferme le temps tout entier.

3° On voit d'après cela que la mission par laquelle il est dit que le Père et le Fils envoient le Saint-Esprit, ne saurait faire conclure qu'il est une créature. Nous avons observé plus haut (ch. 8), que ce qui est écrit, que le Fils de Dieu a été envoyé, signifie qu'il a apparu aux hommes dans une chair visible; et ainsi, il se trouve dans le monde d'une manière nouvelle, manière suivant laquelle il n'y avait pas en-

(3) Non pas comme Dieu, puisque Dieu est lui-même son essence, mais seulement comme personne et à raison de sa procession.

Deo procedens; unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat, sicut et de Filio Dei dictum est supra (c. 14); et sic, quum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit ejus essentia, omnis Filii et Spiritus Sancti scientia et virtus et operatio est ab alio; sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem Sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut (c. 17) ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. *Audire* autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus; est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit *audiet*, quasi de futuro loquens, quum accipere Spiritum Sanctum sit æternum; nam æterno verba cujuslibet temporis aptari possunt, eo quod æternitas totum tempus complectitur.

3° Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus Sanctus mitti dicitur a Patre et Filio non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra (c. 8) quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur quod in carne visibili hominibus apparuit; et sic novo quodam modo fuit in mundo quo prius non fuerat,

Digitized by Google

core été, c'est-à-dire visiblement, bien qu'il y eût toujours été invisiblement comme Dieu. Le Fils reçut du Père le pouvoir d'agir ainsi et pour cela il est dit qu'il a été envoyé. Le Saint-Esprit a paru aussi visiblement, sous la figure d'une colombe, lorsqu'il descendit sur Jésus-Christ à son baptême, et sur les Apôtres, sous la figure de langues de feu; et, quoiqu'il ne se soit pas fait colombe ou feu, de même que le Fils s'est fait homme, cependant il a apparu sous ces figures visibles comme sous des symboles qui le représentaient. Ainsi donc, il a été lui-même dans le monde d'une nouvelle manière, c'est-à-dire visiblement, et il tient cela du Père et du Fils; ce qui fait dire qu'il a été lui-même envoyé par le Père et le Fils, sans que cela indique en lui aucune infériorité, mais seulement une procession.

En disant que le Fils et le Saint-Esprit sont tous deux envoyés invisiblement, on l'entend de deux manières différentes. En effet, il résulte de ce qui précède (ch. 11 et 19), que le Fils procède du Père comme étant la connaissance par laquelle Dieu se connaît, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme étant l'amour dont Dieu s'aime lui-même. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons observé, lorsque le Saint-Esprit met en quelqu'un l'amour de Dieu, il habite dans cet homme; et dès lors il y est d'une nouvelle manière, c'est-à-dire qu'il habite en lui à raison d'un nouvel effet qui lui est propre. Le Saint-Esprit tient du Père et du Fils le pouvoir de produire cet effet dans l'homme; et on dit pour cela qu'il est envoyé invisiblement par le Père et le Fils; et, pour la même raison, on dit aussi que le Fils est envoyé invisiblement dans l'âme de l'homme, quand quelqu'un est conduit à connaître Dieu à un tel degré, que l'amour de Dieu procède

scilicet visibiliter, in quo tamen semper fuerat invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit; unde et secundum hoc a Patre dicitur missus. Sic autem et Spiritus Sanctus visibiliter apparuit, et in specie columbæ super Christum, in baptismo, et in linguis igneis super Apostolos; et, licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Filius factus est homo, tamen, sicut in signis quibusdam ipsius, in hujusmodi visibilibus speciebus apparuit. Et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit; et hoc ei fuit a Patre et Filio; unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus; quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit.

Est tamen et alius modus quo tam Filius quam Spiritus Sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis (c. 11 et 19) quod Filius procedit a Patre per modum notitiæ qua Deus cognoscit seipsum, et Spritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris quo Deus amat seipsum; unde, sicut dictum est, quum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio; et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti; et pari ratione in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, quum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione

Digitized by Google

en lui de cette connaissance. D'où il résulte que ce mode de mission n'implique pas davantage que le Fils est inférieur au Saint-Esprit, mais seulement qu'il procède d'un autre.

4° Pareillement, le Saint-Esprit n'est point exclu de la divinité parce que le Père et le Fils sont quelquefois nommés ensemble sans qu'il soit fait mention du Saint-Esprit, de même que le Fils n'est pas non plus exclu de la divinité parce que le Père est quelquefois nommé sans qu'il soit fait mention du Fils; car l'Écriture nous indique tacitement par là qu'il faut entendre communément des trois personnes ce qui est affirmé de l'une d'elles comme appartenant à la divinité, parce qu'elles sont un seul Dieu. On ne pourrait pas même concevoir le Père sans le Verbe et sans l'amour, ni réciproquement; et cela fait que dans un seul on comprend tous les trois. Aussi il est quelquefois parlé du Fils seul pour ce qui est commun aux trois personnes, comme dans ce passage : *Personne non plus ne connaît le Père, sinon le Fils* (Matth., XI, 27), quoique cependant le Père et le Saint-Esprit connaissent aussi le Père. Il est dit également du Saint-Esprit : *Personne ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu* (I. Cor., II, 11), bien que certainement ni le Père ni le Fils ne soient privés de cette connaissance des choses divines.

5° Il est clair aussi qu'on ne peut pas prouver que le Saint-Esprit est une créature par cette raison que des choses qui impliquent le mouvement lui sont attribuées dans l'Écriture; car on doit les prendre dans le sens métaphorique. C'est ainsi que la Sainte-Écriture attribue aussi quelquefois à Dieu le mouvement : par exemple, dans ces passages : *Lorsqu'ils eurent entendu la voix du Seigneur Dieu qui se prome-*

Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio a Spiritu Sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

4° Similiter etiam, nec Spiritum Sanctum a divinitate excludit quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu Sancto, sicut nec Filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio; per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quidquid ad divinitatem pertinens de uno trium dicitur de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine Verbo et amore intelligi, nec e converso; et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur. Unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus, sicut est illud : *Neque Patrem quis novit, nisi Filius* (Matth. XI, 27), quum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant; similiter etiam de Spiritu Sancto dicitur : *Quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (I. Cor., II, 11), quum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

5° Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus Sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura Sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur; sunt enim accipienda metaphorice; sic enim et Deo aliquando Scriptura Sacra motum attribuit, ut est illud : *Quum audissent vocem Domini Dei deambulantis in Paradiso* (Gen., III, 8); et : *Descendam, et videbo utrum cla-*

Digitized by Google

nait dans le Paradis (Gen., III, 8); *Je descendrai et je verrai s'ils ont réalisé leurs clameurs par leurs œuvres* (Ibid., XVIII, 21). Il faut donc entendre cette parole : *L'Esprit du Seigneur était porté sur les eaux* (Gen., I, 2), de la manière indiquée plus haut (ch. 19), de même que l'on dit que la volonté est portée vers l'objet voulu, et l'amour vers l'objet aimé. Quelques-uns, cependant, veulent appliquer cela, non pas au Saint-Esprit, mais à l'air, qui a naturellement sa place au-dessus de l'eau, en sorte que ces mots : *Il était porté sur les eaux*, seraient employés pour exprimer ses modifications multipliées. D'après les observations précédentes, il faut expliquer cet autre texte : *Je répandrai mon Esprit sur toute chair* (Joël, II, 28), tout comme ce que l'on dit, que le Saint-Esprit est envoyé aux hommes par le Père et le Fils. Le terme d'*effusion* [*effundam*] signifie que l'effet produit par le Saint-Esprit sera abondant, qu'il ne sera pas restreint à un seul homme, mais s'étendra à plusieurs, desquels il découlera en quelque sorte en d'autres, conformément à ce que nous remarquons dans les corps qui ont la propriété de se répandre.

6° De même, ceci : *Je prendrai de votre esprit, et je le leur donnerai* (Num., XI, 17), ne doit pas être rapporté à l'essence ou à la personne même du Saint-Esprit, puisqu'elle est indivisible, mais à ses effets, en vertu desquels il habite en nous, et qui peuvent s'accroître et diminuer dans l'homme; non de telle sorte, cependant, que ce qui est enlevé à l'un soit donné à l'autre identiquement quant au nombre, comme cela a lieu pour les êtres corporels, mais parce que ce qui peut s'accroître dans l'un et diminuer dans l'autre est semblable. Il n'est nullement nécessaire, pour qu'il y ait accroissement dans l'un, que quelque chose

morem... opere compleverint (Ibid., XVIII, 21). Quod ergo dicitur : *Spiritus Domini ferebatur super aquas* (Gen., I, 2), intelligendum est eo modo quo dictum est (c. 19), sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum; quamvis et hoc quidam non de Spiritu Sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam; unde, ad ejus multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas*. Quod etiam dicitur : *Effundam Spiritum meum super omnem carnem* (Joel., II, 28), ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est; verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quæ corporaliter effunduntur.

6° Similiter autem, quod dicitur : *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis* (Numer., XI, 17), non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus Sancti referendum est, quum indivisibilis sit, sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen ita quod id quod subtrahitur uni idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit, sed quia aliquid simile potest accrescere uni, in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur ad hoc ut accrescat uni quod alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul, absque detrimento cujuslibet, a pluribus possideri. Unde nec

Digitized by Google

soit enlevé à l'autre, parce qu'une chose spirituelle peut être possédée simultanément par plusieurs, sans détriment pour personne. Il n'est donc pas à supposer que les dons spirituels devaient nécessairement être retirés en partie à Moïse pour pouvoir être transférés à d'autres, mais il faut rapporter cela à un acte, ou bien à un ministère, puisque le Saint-Esprit accomplit dans la suite par plusieurs ce qu'il avait fait d'abord en n'employant que Moïse. — Élisée ne demanda pas non plus que l'essence ou la personne du Saint-Esprit s'accrût jusqu'au double, mais seulement que les deux effets produits par le Saint-Esprit dans Élie, savoir : la prophétie et le don des miracles, se retrouvassent aussi en lui. Il ne répugne point, toutefois, que quelqu'un participe aux effets du Saint-Esprit plus abondamment qu'un autre, au double ou dans toute autre proportion, puisque la puissance de chacun est mesurée et finie. Cependant, Élisée n'aurait pas eu la présomption de demander qu'il lui fût accordé de surpasser son maître dans les effets spirituels.

7° La coutume de l'Écriture fait voir également que c'est par une sorte de ressemblance que l'on transporte en Dieu les passions de l'âme humaine ; par exemple, dans ce passage : *Dieu fut enflammé de colère contre son peuple* (Ps. CV, 40), il est dit que Dieu est en colère à raison d'une ressemblance d'effet ; car il punit, comme le font ceux qui sont en colère ; aussi le Psalmiste ajoute : *Et il les livra aux mains des nations* (Ibid., 41). De même, on dit que le Saint-Esprit est contristé à raison d'une ressemblance d'effet ; car il se retire des pécheurs, comme une personne contristée s'éloigne de celles qui la contristent.

8° Il est ordinaire, dans le langage de l'Écriture, d'attribuer à Dieu

intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum, sive ad officium referendum est, quia quod Spiritus Sanctus prius per solum Moysen effecerat postea per plures implevit. — Sic etiam nec Elisæus petiit ut Spiritus Sancti essentia seu persona duplicata sugeretur, sed ut duo effectus Spiritus Sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso ; quamvis etiam non sit inconveniens quod effectibus Spiritus Sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem, quam mensurata sit virtus uniuscujusque atque finita ; non tamen hoc præsumpsisset Elisæus petere ut in effectu spirituali superaret magistrum.

7° Patet etiam, ex consuetudine sacræ Scripturæ, quod, per quamdam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum ; sicut dicitur : *Iratus est furore Dominus in populum suum* (*Psalm.* CV, 40) ; dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus ; punit enim, quod et irati faciunt ; unde et ibidem subditur : *Et tradidit eos in manus gentium* (Ibid., 41). Sic et Spiritus Sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus ; deserit enim peccatores, sicut contristati desernnt contristantes.

8° Est etiam consuetus modus loquendi in Sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit, secundum illud : *Nunc cognovi quod times Deum* (Gen., XXII, 12), id est nunc cognoscere feci ; et hoc modo dicitur quod Spiritus Sanctus pos-

Digitized by Google

ce qu'il produit dans l'homme, comme dans cet endroit : *Je connais maintenant que vous craignez Dieu* (Gen., XXII, 12), c'est-à-dire, je l'ai fait connaître maintenant. C'est en ce sens qu'il est dit que le Saint-Esprit prie, parce qu'il nous fait prier; car il produit dans nos cœurs l'amour de Dieu, en vertu duquel nous désirons le posséder, et en le désirant, nous le demandons.

9° Dès lors que le Saint-Esprit procède par la voie de l'amour dont Dieu s'aime lui-même, et que par le même amour Dieu s'aime lui-même et aime les autres êtres à cause de sa bonté, il est manifeste que l'amour dont Dieu nous aime appartient au Saint-Esprit; et il en est de même de l'amour dont nous aimons Dieu, puisque, selon ce que nous avons vu (ch. 21), c'est lui qui nous fait aimer Dieu. Il convient au Saint-Esprit d'être *donné*, à raison de ce double amour : d'abord à raison de l'amour dont Dieu nous aime, de la même manière que l'on dit qu'un homme donne son amour à un autre, lorsqu'il commence à l'aimer, bien que Dieu ne commence à aimer personne dans le temps, si l'on considère la volonté divine par laquelle il nous aime; toutefois, l'effet de son amour est produit dans l'homme dans le temps, lorsqu'il l'attire à lui. En second lieu, à raison de l'amour dont *nous* aimons Dieu, puisque le Saint-Esprit produit en nous cet amour; il habite donc en nous par cet amour, ainsi qu'il a été prouvé (ch. 21), et nous le possédons comme recevant son secours. Et comme le Saint-Esprit tient du Père et du Fils le pouvoir d'habiter en nous par l'amour qu'il y produit et d'être possédé par nous, il convient de dire que le Père et le Fils nous le donnent; et cela ne prouve nullement qu'il est inférieur au Père et au Fils, mais qu'il tire d'eux son origine. Il est dit aussi qu'il se donne lui-même à nous, en tant qu'il produit

tulat, quia postulantes facit; facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui et desiderantes postulamus.

9° Quum autem Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat, eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat; similiter etiam amor quo nos Deum amamus, quum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis (c. 21) patet. Et, quantum ad utrumque, Spiritui Sancto competit donari : Ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit, quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus Sanctus facit in nobis; unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis (c. 21) patet, et sic eum habemus ut cujus ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio quod per amorem quem in nobis causat in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam et a seipso

Digitized by Google

en nous, conjointement avec le Père et le Fils, l'amour par lequel il habite en nous.

10° Quoique le Saint-Esprit soit vrai Dieu et qu'il reçoive la nature divine du Père et du Fils, il ne s'ensuit pas qu'il est fils. On donne, en effet, le nom de fils à un être parce qu'il est engendré ; par conséquent, si un être reçoit d'un autre la nature de cet autre, non par voie de génération, mais par tout autre moyen, il n'a pas la raison de la filiation : par exemple, si un homme, usant d'une puissance qui lui serait accordée par Dieu, faisait un homme d'une partie de son corps, ou même avec quelque chose d'extrinsèque, comme cela a lieu pour les œuvres d'art, on ne dirait pas que l'homme produit est fils de celui qui l'a produit, parce qu'il ne procéderait pas de lui par naissance. Or, nous avons démontré que la procession du Saint-Esprit n'a pas ce qui constitue la naissance (ch. 19). Donc, quoique le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, on ne peut pas dire qu'il est leur fils.

11° La raison nous dit que la nature divine est la seule qui peut être communiquée de plusieurs manières, parce qu'il n'est vrai que de Dieu que son opération est son être. Par conséquent, comme il y a en lui, de même qu'en toute nature intelligente, l'acte de connaître et de vouloir, ce qui procède en lui par la voie de l'intelligence, comme le Verbe, ou bien par la voie de l'amour et de la volonté, comme l'amour, a nécessairement l'être divin et est Dieu. D'où il suit que le Saint-Esprit est vrai Dieu, aussi bien que le Fils.

Ceci suffit sur la question de la divinité du Saint-Esprit, les autres difficultés qui se présentent touchant sa procession doivent se résou-

dari nobis, in quantum amorem, secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

10° Quamvis autem Spiritus Sanctus verus sit Deus et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est; unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; utputa si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus Sancti rationem nativitatis non habet, ut supra (c. 19) ostensum est. Unde Spiritus Sanctus, licet a Patre et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

11° Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur rationabile est, quia in solo Deo ejus operatio est suum esse. Unde, quum in eo, sicut et in quolibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus, ut Verbum, aut amoris et voluntatis, ut amor, oportet quod habeat esse divinum et sit Deus; et sic tam Filius quam Spiritus Sanctus est verus Deus.

Hæc igitur de Spiritus Sancti divinitate dicta sint; alia vero quæ circa ejus proces-

Digitized by Google

dre d'après les explications que nous avons données en traitant de la naissance du Fils.

CHAPITRE XXIV.

Le Saint-Esprit procède du Fils.

Nous voyons que plusieurs ont erré touchant la procession du Saint-Esprit, disant qu'il ne procède pas du Fils (1); il faut donc démontrer que le Saint-Esprit procède du Fils. En effet :

1° Il est clair, d'après la Sainte-Écriture, que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils; car il est dit : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Jésus-Christ,*

(1) Les Ariens et les Macédoniens, qui rejetaient la divinité du Saint-Esprit et prétendaient qu'il a été créé par le Fils seul, niaient par là même que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Le second concile général assemblé à Constantinople condamna cette erreur en ajoutant, dans le symbole de Nicée, après ces mots : *Credimus in Spiritum Sanctum*, ceux-ci : *Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit.* On ne sait pas au juste qui a commencé à nier explicitement que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père, erreur à laquelle tiennent encore aujourd'hui avec opiniâtreté les églises photiennes. En 430, saint Cyrille d'Alexandrie combattit l'hérésie de Nestorius, et Théodoret, qui était lié avec Jean d'Antioche, ami et fauteur de Nestorius, entreprit de le réfuter. Saint Cyrille ayant avancé que ceux qui ne croient pas que le Saint-Esprit est l'Esprit propre du Fils ne sont pas catholiques (*Anathematismo nono*), Théodoret l'attaqua sur cet article et lui répondit que cela est vrai, si l'on entend que le Saint-Esprit est l'Esprit propre du Fils en ce sens qu'il lui est consubstantiel, mais que cette proposition est blasphématoire et impie, si l'on prétend que le Saint-Esprit tient son existence du Fils et par le Fils. Voilà ce qui a fait considérer Théodoret comme le premier auteur de cette théorie. Quoi qu'il en soit, au milieu du VII^e^ siècle les Grecs reprochaient aux Latins d'enseigner que le Saint-Esprit procède du Fils. Le célèbre abbé et martyr saint Maxime, qui était Grec, prit la défense de ces derniers. La dispute s'envenima dans le VIII^e^ siècle, et, sous le règne de Pépin et de Charlemagne plusieurs conciles furent assemblés à ce sujet en France, en Italie et en Allemagne. Le premier est celui de Gentilly, près Paris, en 767; le second, celui de Fréjus, en 791, et le troisième, celui de Francfort, le plus célèbre de tous. — Dès le troisième concile de Tolède, tenu en 589, les évêques d'Espagne, en témoignage de leur foi touchant la procession du Saint-Esprit, avaient fait au symbole de Constantinople la fameuse addition *Filioque*. Dans le VI^e^ siècle, l'usage de chanter le symbole dans les églises devint général en ce pays, et dans le cours du VIII^e^ siècle cet usage passa avec l'addition en France et en Allemagne. Une communauté de moines francs, établie en Palestine, au mont des Oliviers, et qui avait conservé le rit latin, observait cette coutume. Les Grecs traitèrent d'hérétiques ces religieux, qui portèrent leurs plaintes à Charlemagne. L'empereur fit tenir un concile à Aix-la-Chapelle, en 809. Une députation fut envoyée vers le pape

sionem difficultatem habent, ex his quæ de nativitate Filii dicta sunt, considerare oportet.

CAPUT XXIV.

Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Quidam vero circa Spiritus Sancti processionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum Sanctum a Filio non procedere; et ideo ostendendum est Spiritum Sanctum a Filio procedere.

1° Manifestum est enim ex Sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii; dicitur enim : *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus* (Rom., VIII, 9). Sed ne aliquis possit dicere quod alius sit

Digitized by Google

il ne lui appartient pas (Rom., VIII, 9). Et, pour que personne ne puisse prétendre que l'Esprit qui procède du Père est autre que l'Esprit du Fils, ce passage de l'Apôtre prouve que le Père et le Fils ont le même Saint-Esprit; car ces paroles : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Jésus-Christ, il ne lui appartient pas,* viennent après celles-ci : *Si l'Esprit de Dieu habite en vous,* etc. (Ibid., 9). On ne peut pas dire que le Saint-Esprit n'est l'esprit de Jésus-Christ que parce qu'il l'a eu comme homme, selon ce que nous lisons : *Jésus plein du Saint-Esprit revint d'auprès du Jourdain* (Luc, IV, 1); car il est écrit : *Parce que vous êtes Fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba! Mon Père* (Galat., IV, 6)! Le Saint-Esprit nous rend donc enfants de Dieu parce qu'il est l'Esprit du Fils de Dieu. Or, nous devenons enfants de Dieu par une assimilation naturelle avec le Fils de Dieu, selon cette

saint Léon III, qui approuva la doctrine et blâma l'addition du *Filioque* comme inopportune, à cause de l'entêtement des Grecs. Un autre concile fut tenu à Arles pour le même sujet, en 813. Rome n'admit l'addition du *Filioque* qu'à la fin du IX^e^ siècle. Alors Photius, faux patriarche de Constantinople, condamné par le pape Nicolas I^er^, essaya de se maintenir à la place d'Ignace, injustement déposé, en rompant avec l'Église romaine. Pour cela il calomnia la foi des Latins, qualifiant d'hérésie leur doctrine sur la procession du Saint-Esprit, et il composa même à cette occasion un libelle qu'il adressa à Adrien III, et qui fut reçu par Étienne VI, son successeur. Le schisme commencé par Photius fut consommé dans le XI^e^ siècle par Michel Cérulaire. Il ambitionnait, comme plusieurs de ses prédécesseurs, le titre de *patriarche œcuménique*, que les souverains pontifes avaient constamment refusé d'accorder. Soutenu par l'empereur Constantin Monomaque, il se sépara avec éclat de Rome, colorant son ambition du zèle pour la pure doctrine, en particulier, pour ce qui touchait à la question de la procession du Saint-Esprit. Il fut excommunié, et depuis cette époque, les églises photiennes ont persisté dans leur déplorable séparation. D'autres conciles furent encore convoqués pour rétablir l'unité : 1° Celui de Bari, en Italie, en 1097. Saint Anselme y parut avec éclat. 2° Le quatrième de Latran, sous Innocent III, en 1215. Les patriarches de Constantinople et de Jérusalem rentrèrent en communion avec les Latins. 3° Le second général de Lyon, sous Grégoire X, en 1274. Les Grecs y chantèrent avec les Latins le symbole avec l'addition *Filioque*. 4° Le concile de Florence, en 1439, sous Eugène IV. Les évêques grecs, parmi lesquels était le célèbre cardinal Bessarion, signèrent la profession de foi des Latins. Marc d'Éphèse se sépara seul de ses collègues, et, de retour dans sa patrie, il travailla à perpétuer ce schisme malheureux qui, malgré les efforts constants des pontifes romains, a duré jusqu'ici, et que l'avilissement profond, où sont tombées les églises photiennes, menace de prolonger longtemps encore.

Spiritus qui procedit a Patre et alius qui est Filii, ostenditur ex verbis ejusdem Apostoli quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii; nam hoc quod inductum est : *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus,* subjunxit postquam dixerat : *Si Spiritus Dei habitat in vobis,* etc. (*Ibid.*, 9). Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse Spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tanquam homo, secundum illud : *Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane* (Luc., IV, 1); dicitur enim : *Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba! Pater* (Galat., IV, 6)! Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei in quantum est Spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem, secundum illud : *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (Rom., VIII, 29). Sic igitur est Spiritus

parole : *Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, en sorte qu'il fût lui-même le premier-né parmi beaucoup de frères* (Rom., VIII, 29). Ainsi donc, l'Esprit Saint est l'Esprit de Jésus-Christ en tant que celui-ci est le Fils naturel de Dieu. Or, il est impossible de supposer que le Saint-Esprit est l'esprit du Fils de Dieu à raison d'un autre rapport qu'une sorte d'origine, puisqu'on ne trouve que cette seule distinction entre les personnes divines. Il faut donc dire nécessairement que le Saint-Esprit est l'esprit du Fils parce qu'il procède de lui.

2° Le Saint-Esprit est envoyé par le Fils, d'après ce qui est dit : *Lorsque le Paraclet, que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu* (Joann., XV, 26). Or, celui qui envoie a une autorité quelconque sur celui qui est envoyé. Il faut donc admettre que le Fils a relativement au Saint-Esprit quelque autorité ; et cette autorité ne consiste ni dans le domaine, ni dans la supériorité, mais elle existe seulement à raison de l'origine. Ainsi donc, le Saint-Esprit procède du Fils.

Si l'on objecte que le Fils est lui-même envoyé par le Saint-Esprit, puisque nous lisons que le Seigneur dit que cette parole d'Isaïe fut accomplie en lui : *L'Esprit du Seigneur est sur moi... ; il m'a envoyé pour évangéliser les pauvres* (Luc, IV, 18), il faut observer que le Fils est envoyé à raison de la nature qu'il a prise. Or, le Saint-Esprit n'a point pris de nature créée pour que l'on puisse dire qu'il est envoyé par le Fils, ou que le Fils a autorité sur lui à raison de cette nature. Il reste donc à conclure que le Fils a autorité sur le Saint-Esprit considéré comme personne éternelle.

3° Le Fils dit du Saint-Esprit : *Il me glorifiera, parce qu'il recevra de*

Sanctus Spiritus Christi, in quantum est Filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici Spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem, quia hæc sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus Sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

2° Item, Spiritus Sanctus a Filio mittitur, secundum illud : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre* (Joann., XV, 26). Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus Sancti ; non autem dominii vel majoritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus Sanctus est a Filio.

Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, quia dicitur quod Dominus dixit in se impletum illud Isaiæ : *Spiritus Domini super me... ; evangelizare pauperibus misit me* (Luc., IV, 18), considerandum est quod Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod, respectu personæ æternæ, Filius super Spiritum Sanctum auctoritatem habeat.

3° Amplius, Dicit Filius de Spiritu Sancto : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis* (Joann., XVI, 14).

Digitized by Google

ce qui est à moi et vous l'annoncera (Joann., XVI, 14). Or, on ne peut pas prétendre qu'il reçoit ce qui est au Fils sans le recevoir du Fils, comme s'il recevait du Père l'essence divine qui appartient au Fils; aussi il ajoute : *Tout ce que mon Père possède est à moi; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi* (Ibid., 15). En effet, si tout ce qui est au Père est au Fils, l'autorité du Père, en vertu de laquelle il est le principe du Saint-Esprit, appartient nécessairement aussi au Fils. De même donc que le Saint-Esprit reçoit du Père de ce qui est au Père, ainsi il reçoit du Fils de ce qui est au Fils.

4° Nous pouvons encore produire des autorités tirées des Docteurs de l'Église et même des Docteurs grecs. Saint Athanase dit : « Le Saint-« Esprit n'a pas été fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, « mais il en procède (2). » Nous lisons dans la lettre de saint Cyrille, qui fut reçue par le Concile de Chalcédoine : « Il est appelé l'Esprit de « vérité, et il est l'Esprit de vérité, et il émane de lui [de Dieu le Fils], « tout comme de Dieu le Père. » Didyme dit aussi, dans son *Traité du Saint-Esprit* : « Le Fils n'est pas autre chose après avoir reçu ce qui « lui est donné par le Père; et la substance du Saint-Esprit n'est pas « autre que quelques-uns l'accordent, » c'est-à-dire que le Saint-Esprit procède du Fils et qu'il émane du Fils (3). De tous les termes qui désignent l'origine, celui de *procession* est le plus étendu; car nous di-

(2) Ce passage est extrait du symbole communément attribué à saint Athanase, et qui se trouve dans le Bréviaire à l'office de Prime du dimanche. C'est l'exposé le plus complet qu'on ait jamais fait du mystère de la sainte Trinité.

(3) Didyme, quoique aveugle dès l'âge de cinq ans, acquit de vastes connaissances en se faisant lire les écrivains sacrés et profanes. Il professa la théologie à Alexandrie, où il eut pour disciples saint Jérôme, Ruffin, Pallade, Isidore et d'autres hommes illustres. Saint Jérôme traduisit en latin son *Traité du Saint-Esprit*, qui fut publié pour la première fois en grec, avec une version latine et des notes, par Mingarelli, à Bologne, en 1769.

Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio, utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quæ est Filii, a Patre; unde et subditur : *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi quia de meo accipiet* [Ibid., 15]; si enim omnia quæ Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit et Filii. Sicut ergo et Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

4° Adhuc etiam induci possunt auctoritates Doctorum Ecclesiæ, etiam Græcorum. Dicit enim Athanasius : « Spiritus Sanctus « a Patre et Filio, non factus, nec creatus, « nec genitus, sed procedens. » Cyrillus etiam in Epistola sua, quam Synodus Chalcedonensis recepit, dicit : « Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et « profluit ab eo, sicut denique et ex Deo « Patre. » Didymus etiam dicit, in libro *de Spiritu Sancto* : « Neque quid est aliud « Filius exceptis his quæ ei dantur a Patre; « neque alia est Spiritus Sancti substantia « præter id quod quidam concedunt : » videlicet Spiritum Sanctum esse a Filio et

Digitized by Google

sons que tout être qui vient d'un autre en procède ; et, comme les termes communs désignent mieux les choses divines que ceux qui ont un sens spécial, il faut s'en tenir de préférence à celui de procession lorsqu'il s'agit de l'origine des personnes divines. Par conséquent, si l'on accorde que le Saint-Esprit existe par le Fils ou en émane, il s'ensuit qu'il procède de lui.

5° On lit dans les décisions du cinquième Concile (4) : « Nous suivons « en toutes choses les saints Pères et Docteurs de l'Église, Athanase, « Hilaire, Basile, Grégoire le théologien, Grégoire de Nysse, Ambroise, « Augustin, Théophile, Jean de Constantinople, Cyrille, Léon, Probus, « et nous recevons tout ce qu'ils ont écrit touchant la vraie foi et « pour la condamnation des hérétiques. » Or, il est démontré par une foule de passages de saint Augustin, tirés surtout de son livre *de la Trinité* et de son traité *Sur saint Jean*, que le Saint-Esprit procède du Fils. Il faut donc accorder que le Saint-Esprit procède du Fils.

On le prouve encore par des raisons évidentes.

1° Si l'on supprime parmi les êtres la distinction matérielle, qui ne saurait se rencontrer dans les personnes divines, ils ne se distinguent plus entre eux que par opposition ; car les choses qui ne sont nullement opposées entre elles peuvent coexister dans un même être, et, par conséquent, elles sont incapables d'établir une distinction : ainsi, la blancheur et la forme triangulaire, quoique diverses, sont quelquefois dans le même sujet, parce qu'elles ne sont pas opposées.

(4) C'est le second concile général tenu à Constantinople. Il fut assemblé par le pape Vigile, le 4 mai 553, à l'occasion de l'affaire des *Trois Chapitres*, qui y furent condamnés.

profluere ab ipso. Verbum enim *processionis*, inter omnia quæ ad originem pertinent, magis invenitur esse commune ; quidquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus ; et, quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processionis in origine divinarum personarum maxime est attendendum. Unde, si concedatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

5° Item, Habetur in determinatione quinti Concilii : « Sequimur per omnia sanctos « Patres et Doctores Ecclesiæ, Athanasium, « Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, « Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Au- « gustinum, Theophilum, Joannem Cons- « tantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, « Probum ; et suscipimus omnia quæ de « recta fide et damnatione hæreticorum « exposuerunt. » Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et præcipue in libro *de Trinitate* et *Super Joannem*, quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus appareat.

1° In rebus enim, remota materiali distinctione, quæ in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem ; quæ enim nullam oppositionem habent ad invicem simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest ; album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse com-

Digitized by Google

Or, nous devons supposer, selon l'enseignement de la foi catholique, que le Saint-Esprit est distinct du Fils; autrement il n'y aurait pas trinité, mais dualité de personnes. Nécessairement donc cette distinction provient de quelque opposition. Or, ce n'est pas d'une opposition d'affirmation et de négation, parce que c'est ainsi que l'on distingue l'être du non-être; ni d'une opposition de privation et d'habitude, parce que celle-ci distingue les êtres parfaits des êtres imparfaits; ni d'une opposition de contrariété, parce que cette opposition distingue les êtres de formes diverses; car la contrariété, comme les philosophes l'enseignent, est une différence dans la forme, et cette différence ne convient point aux personnes divines, puisqu'elles ont une forme unique, de même qu'une seule essence, comme le dit l'Apôtre, en parlant du Fils : *Qui, ayant la forme de Dieu* (Philipp., II, 6), c'est-à-dire du Père. Reste donc cette conséquence, qu'une personne divine ne se distingue de l'autre que par une opposition de relation; car le Fils n'est distinct du Père qu'à raison de l'opposition relative qui existe entre un père et son fils. Il ne peut y avoir, en effet, entre les personnes divines d'autres oppositions relatives que celles qui proviennent de l'origine, puisque les oppositions relatives sont fondées ou sur la quantité, comme le double et la moitié; ou sur l'action et la passion, comme le maître et le serviteur, le moteur et le mobile, le père et le fils. — De plus, parmi les relatifs fondés sur la quantité, il en est qui sont fondés sur des quantités diverses, comme le double et la moitié, le plus et le moins; d'autres sur l'unité, comme *le même*, qui signifie un en substance, *l'égal*, qui signifie un en quantité, et *le semblable*, qui signifie un en qualité. Les personnes divines ne peuvent donc pas se

tingit. Oportet autem supponere, secundum fidei catholicæ documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur; aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur hujusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; neque etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quæ sunt secundum formam diversa; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam, quæquidem differentia divinis personis non convenit, quum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis : *Qui quum in forma Dei esset* (Philipp., II, 6), scilicet Patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis; sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita vel super quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium; vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. — Rursus, relativorum quæ super quantitatem fundantur quædam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum, et dimidium, majus et minus; quædam super ipsam unitatem, ut *idem*, quod significat unum in substantia, et *æquale*, quod significat unum in quantitate, et

Digitized by Google

distinguer par des relations fondées sur la différence de quantité, parce que, s'il en était ainsi, l'égalité des trois personnes serait détruite; ni par des relations fondées sur l'unité; car il ne résulte aucune distinction de ces relations, qui impliquent plutôt une convenance, quoique peut-être quelques-unes présupposent la distinction. Dans toutes les relations fondées sur l'action et la passion, l'un des relatifs est toujours comme sujet et d'une puissance inégale, excepté seulement dans les relations d'origine, qui n'indiquent aucune infériorité, parce que, dans ce cas, un être produit un autre être semblable et égal à lui quant à la nature et à la puissance. Les personnes divines ne peuvent donc se distinguer que par une opposition relative d'origine. Donc, si le Saint-Esprit est distinct du Fils, il procède nécessairement de lui; car il n'y a pas lieu de dire que le Fils procède du Saint-Esprit, puisqu'il est dit plutôt que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils et qu'il est donné par le Fils.

2° Le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père. Donc la relation du Père avec le Fils et le Saint Esprit doit être la même que celle du principe avec ce qui découle du principe. Or, à raison de la paternité, il est en relation avec le Fils, et non avec le Saint-Esprit, parce qu'autrement le Saint-Esprit serait fils; et la paternité n'existe que par rapport au fils. Il y a donc nécessairement dans le Père une autre relation, qui le met en rapport avec le Saint-Esprit, et qui s'appelle *spiration*. De même, comme il y a dans le Fils une relation qui le met en rapport avec le Père, et qu'on appelle la filiation, il faut qu'il y ait aussi dans le Saint-Esprit une autre relation qui le mette en rapport avec le Père, et on l'appellera *procession*. Ainsi il existe deux relations quant

simile, quod significat unum in qualitate. Divinæ igitur personæ distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum æqualitas; neque iterum relationibus quæ fundantur super unum; hujusmodi enim relationes distinctionem non causant, imo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem præsupponant. In relationibus vero omnibus super actionem vel passionem fundatis, semper alterum est ut subjectum et inæquale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et æquale, secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinæ personæ distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur, si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, quum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur et a Filio detur.

2° Item, A Patre est et Filius et Spiritus Sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium, et ad Spiritum Sanctum, ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum Sanctum, quia tunc Spiritus Sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem, qua referatur ad Spiritum Sanctum, et vocetur *spiratio*. Similiter, quum in Filio sit quædam relatio qua refertur ad Patrem, quæ

Digitized by Google

à l'origine que le Fils tire du Père, l'une dans le principe de cette origine et l'autre dans la personne qui tire son origine de ce principe, savoir la paternité et la filiation; et quant à l'origine du Saint-Esprit, il y en a deux autres, qui sont la spiration et la procession. La paternité et la spiration ne constituent donc pas deux personnes, mais elles appartiennent à la seule personne du Père, parce qu'elles ne sont pas opposées l'une à l'autre. La filiation et la procession ne constitueraient donc pas non plus deux personnes, mais elles appartiendraient à une seule, si elles n'étaient pas opposées entre elles. Or, il est impossible d'assigner d'autres oppositions que celle qui résulte de l'origine. Donc il doit y avoir une opposition d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit, en sorte que l'un procède de l'autre.

3° Toutes les fois que des êtres se réunissent dans quelque chose de commun, s'ils se distinguent entre eux, ce doit être à raison de certaines différences qui sont inhérentes essentiellement et non par accident à cette chose commune : par exemple, l'homme et le cheval se réunissent dans le genre animal, et ils sont distincts l'un de l'autre, non par la couleur blanche et la couleur noire, qui se trouvent accidentellement dans l'animal, mais par les attributs de raisonnable et de non-raisonnable, qui sont essentiellement inhérents à l'animal, parce que comme l'animal est un être doué d'une âme, sa distinction doit reposer sur ce qu'il a telle ou telle âme, c'est-à-dire une âme raisonnable ou non-raisonnable. Or, il est clair que le Fils et le Saint-Esprit ont cela de commun, qu'ils existent par un autre, puisqu'ils procèdent tous deux du Père; et, sous ce rapport, il convient au Père de différer de l'un et de l'autre en tant qu'il ne peut pas naître. Si donc le Saint-

dicitur filiatio, oportet quod in Spiritu Sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et dicatur *processio*. Et sic, secundum originem Filii a Patre, sunt duæ relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliæ duæ ex parte originis Spiritus Sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum Sanctum, ita quod unus sit ab alio.

3° Adhuc, Quæcumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se et non per accidens pertinentes ad illud commune; sicut homo et equus conveniunt in animali et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quæ se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quæ per se ad animal pertinent: quia, quum animal sit habens animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre; et, secundum hoc, Pater convenienter differt ab utroque, in quantum est innasci-

Digitized by Google

Esprit est distinct du Fils, c'est nécessairement par des différences qui divisent essentiellement cet attribut d'exister par un autre; et ces différences ne peuvent être que de même genre, c'est-à-dire qu'elles affectent l'origine, en sorte que l'un d'eux existe par l'autre. La conséquence est donc que, pour être distinct du Fils, le Saint-Esprit existe nécessairement par le Fils.

4° Si l'on dit que le Saint-Esprit se distingue du Fils, non parce qu'il vient du Fils, mais parce qu'ils tirent différemment l'un et l'autre leur origine du Père, on est forcé d'en revenir réellement à la même conclusion. En effet, si le Saint-Esprit est distinct du Fils, ils doivent avoir une origine ou une procession différente. Or, deux origines ne peuvent se distinguer que par le terme, ou le principe, ou le sujet; comme l'origine du cheval diffère de l'origine du bœuf: par le terme, en tant que ces deux origines se terminent à des natures d'espèces diverses; par le principe, supposé que, dans la même espèce de l'animal, certains êtres soient produits par la seule puissance active du soleil, et d'autres par la puissance active du sperme, conjointement avec celle du soleil; enfin la génération de tel cheval se distingue de la génération de tel autre par le sujet, en tant que des matières diverses reçoivent la nature de l'espèce. Cette distinction qui repose sur le sujet ne saurait se rencontrer dans les personnes divines, puisqu'elles sont absolument immatérielles. Les processions ne peuvent pas non plus se distinguer par le terme, s'il est permis de s'exprimer ainsi, parce que cette seule et même nature que le Fils reçoit en naissant, le Saint-Esprit la reçoit en procédant. La distinction entre l'origine de chacun ne peut donc venir que du principe. Or, il est clair que le Père seul est

bilis. Si igitur Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quæ per se dividant hoc quod est esse ab alio; quæquidem non possunt esse nisi differentiæ ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum sit ab alio. Relinquitur ergo quod, ad hoc ut Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

4° Amplius, Si quis dicat Spiritum Sanctum distingui a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre, in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duæ autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium, vel subjectum; sicut origo equi differt ab origine bovis: ex parte termini, secundum quod hæ duæ origines terminantur ad naturas specie diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus, in eadem specie animalis, quædam generari ex virtute activa solis tantum, quædam autem simul cum hac ex virtute activa seminis; ex parte vero subjecti differt generatio hujus equi et illius, secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Hæc autem distinctio, quæ est ex parte subjecti, in divinis personis locum habere non potest, quum sint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio, quia unam et eamdem divinam naturam, quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relin-

Digitized by Google

le principe d'où le Fils tire son origine. Si donc le Père seul est le principe d'où procède le Saint-Esprit, la procession du Saint-Esprit ne sera pas autre que la génération du Fils; et ainsi le Saint-Esprit lui-même ne se distinguera pas du Fils. Pour que les processions et les personnes qui procèdent soient distinctes, il est donc nécessaire d'admettre que le Saint-Esprit ne procède pas du Père seul, mais du Père et du Fils.

5° Si l'on affirme encore que la différence des processions repose sur le principe, en tant que le Père produit le Fils par voie de connaissance, comme son Verbe, et le Saint-Esprit par la voie de sa volonté, comme son amour, il faudra dire d'après cela que la distinction entre les deux processions et les deux personnes qui procèdent correspond à la différence qui est en Dieu le Père entre la volonté et l'intelligence. Or, nous avons démontré qu'il n'y a pas de distinction réelle, mais seulement une distinction de raison entre la volonté et l'intelligence de Dieu le Père (l. 1, ch. 45 et 73). Il suit donc de là que les deux processions et les deux personnes qui procèdent ne diffèrent que rationnellement. Or, on affirme réciproquement l'une de l'autre deux choses qui ne diffèrent que rationnellement; car il est vrai de dire que la volonté de Dieu est son intelligence, et réciproquement. Donc il sera vrai de dire que le Saint-Esprit est le Fils, et réciproquement; et l'on tombe ainsi dans l'impiété de Sabellius. Il ne suffit donc pas, pour établir une distinction entre le Saint-Esprit et le Fils, de dire que le Fils procède par voie de connaissance et le Saint-Esprit par la voie de la volonté, si l'on ne dit aussi en même temps que le Saint-Esprit procède du Fils.

quitur igitur quod utriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii; et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliæ processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

5° Si quis vero iteram dicat quod differunt processiones secundum principium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut Verbum, Spiritum autem Sanctum per modum voluntatis, quasi amorem, secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duæ processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem, ut ostensum est (l. 1, c. 45 et 73). Sequitur igitur quod duæ processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quæ solum ratione differunt de se invicem prædicantur; verum enim est dicere quod divina voluntas est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, est e converso; quod est Sabellianæ impietatis. Non igitur sufficit, ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per mo-

Digitized by Google

6° Dès lors que l'on affirme que le Saint-Esprit procède par la voie de la volonté, et le Fils par la voie de la connaissance, il s'ensuit que le Saint-Esprit procède du Fils; car l'amour procède du Verbe, parce que nous ne pouvons rien aimer sans le concevoir par le verbe du cœur.

7° Si l'on considère les diverses espèces des êtres, on y remarque un certain ordre qui consiste en ce que les êtres vivants sont au-dessus de ceux qui n'ont point la vie, et les animaux sont supérieurs aux plantes, et l'homme domine les autres animaux, parce qu'on trouve dans chacun des degrés divers selon les diverses espèces; c'est ce qui fait dire à Platon que les espèces des êtres sont des nombres, qui changent d'espèce par l'addition ou la soustraction d'une unité. Par conséquent, il ne peut y avoir de distinction pour les substances immatérielles qu'à raison de l'ordre. Or, le seul ordre possible pour les personnes divines, qui sont absolument immatérielles, c'est celui de l'origine. Donc deux personnes ne procèdent pas d'une seule sans que l'une d'elles procède de l'autre; et ainsi le Saint-Esprit procède nécessairement du Fils.

8° A raison de l'unité d'essence, le Père et le Fils ne diffèrent qu'en ce que l'un est Père et l'autre est Fils. Donc tout autre attribut est commun au Père et au Fils. Or, être le principe du Saint-Esprit, c'est en dehors de la raison qui constitue la paternité et la filiation; car nous avons observé que la relation en vertu de laquelle le Père est Père est autre que la relation en vertu de laquelle le Père est le principe du Saint-Esprit (ch. 19). Donc être le principe du Saint-Esprit c'est un attribut commun au Père et au Fils.

dum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam quod Spiritus Sanctus sit e Filio.

6° Præterea, Ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio; nam amor procedit a Verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus.

7° Item, Si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur, prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, quum in singulis horum diversi gradus inveniantur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde, in substantiis immaterialibus, non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quæ sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duæ personæ ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera; et sic oportet Spiritum Sanctum procedere a Filio.

8° Adhuc, Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiæ, non differunt nisi in hoc quod hic est Pater et hic est Filius. Quidquid igitur præter hoc est, commune est Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est præter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est Pater et qua Pater est principium Spiritus Sancti, ut supra (c. 19) dictum est. Esse igitur

Digitized by Google

9° Il ne répugne qu'accidentellement que ce qui n'est pas contraire à la raison d'un être lui convienne. Or, être le principe du Saint-Esprit n'est point contraire à la raison constitutive du Fils: ni en tant qu'il est Dieu, puisque le Père, qui est Dieu, est le principe du Saint-Esprit; ni en tant qu'il est Fils, parce que la procession du Saint-Esprit diffère de celle du Fils; et, d'un autre côté, il ne répugne pas qu'un être qui vient d'un principe par une procession soit lui-même le principe d'une autre procession. Donc il n'est pas impossible que le Fils soit le principe du Saint-Esprit. Or, ce qui n'est pas impossible peut exister. Et, pour les personnes divines, l'être ne diffère pas de la puissance. Donc le Fils est le principe du Saint-Esprit.

CHAPITRE XXV.

Raisons apportées par ceux qui prétendent prouver que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, et réponse.

Il en est qui, voulant résister opiniâtrément à la vérité, combattent cette doctrine par des raisons qui méritent à peine une réponse.

1° Ils allèguent que le Seigneur, en parlant de la procession du Saint-Esprit, dit qu'il procède du Père, sans faire aucune mention du Fils, comme dans ce passage : *Lorsque le Paraclet, l'Esprit de vérité, qui procède du Père, et que je vous enverrai de la part de mon Père, sera venu* (Joann., xv, 26). D'où ils concluent que, puisque l'on ne doit rien penser de Dieu que ce qu'enseigne l'Écriture, il n'est pas permis de dire que le Saint-Esprit procède du Fils.

principium Spiritus Sancti est commune Patri et Filio.

9° Amplius, Quidquid non est contra rationem alicujus non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii: neque in quantum est Deus, quia Pater, qui est Deus, est principium Spiritus Sancti; neque in quantum est Filius, eo quod alia est processio Spiritus Sancti et alia Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

CAPUT XXV.

Rationes ostendere volentium quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum.

Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quædam in contrarium inducunt, quæ vix responsione sunt digna.

1° Dicunt enim quod Dominus, de processione Spiritus Sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet ubi dicitur : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit* (Joan., xv, 26). Unde, quum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod Scriptura tradit, non est dicendum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Digitized by Google

Cette raison est tout à fait frivole; car, à cause de l'unité d'essence, ce que l'Écriture affirme d'une personne, on doit l'entendre de l'autre, à moins que cela ne répugne à sa propriété personnelle, lors même que la proposition renferme un terme exclusif: ainsi, quoique nous lisions que *personne ne connaît le Fils, sinon le Père* (Matth., XI, 27), ni le Saint-Esprit, ni le Fils lui-même ne sont exclus de la connaissance du Fils. Par conséquent, quand même il serait dit dans l'Évangile que le Saint-Esprit ne procède que du Père, cela n'empêcherait pas qu'il ne procédât aussi du Fils, puisque cette procession ne répugne nullement à la propriété du Fils, comme nous l'avons démontré (ch. 24). On ne doit pas s'étonner que le Seigneur ait dit que le Saint-Esprit procède du Père, sans parler de lui, parce qu'il a coutume de tout rapporter au Père, de qui il tient tout ce qu'il possède, comme lorsqu'il *dit : Ma doctrine n'est pas la mienne, mais elle est de celui qui m'a envoyé*, c'est-à-dire du Père (Joann., VII, 16); et nous trouvons dans les discours du Seigneur beaucoup de locutions semblables employées pour relever l'autorité du principe, qui est dans le Père. Cependant, dans le texte cité plus haut, il n'omet pas entièrement de dire qu'il est aussi le principe du Saint-Esprit, puisqu'il l'appelle l'*Esprit de la vérité*, et qu'il s'est appelé lui-même auparavant la *Vérité* (1).

2° Ils objectent également qu'on trouve dans les actes de quelques Conciles la défense, avec menace d'anathème, de rien ajouter au Symbole rédigé par les Conciles, et dans lequel il n'est point dit que le Saint-Esprit procède du Fils; et sur cela ils reprochent aux Latins d'a-

(1) *Ego sum via*, VERITAS *et vita* (Joann., XIV, 6).

Sed hoc omnino frivolum est. Nam, propter unitatem essentiæ, quod in Scripturis de una persona dicitur et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiamsi dictio exclusiva adderetur; licet enim dicatur quod *nemo novit Filium, nisi Pater* (Matth., XI, 27), non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius vel Spiritus Sanctus excluditur. Unde, etiamsi diceretur in Evangelio quod Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio, quum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (c. 24). Nec est mirum si Dominus Spiritum Sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta, quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quidquid habet; sicut quum dicit : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me*, Patris (Joann., VII., 16); et multa hujusmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in Patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate præmissa omnino obticuit se esse Spiritus Sancti principium, quum dixit eum *Spiritum veritatis*; se autem prius dixerat *Veritatem*.

2° Objiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in Symbolo in Conciliis ordinato, in quo tamen de processione Spiritus Sancti a Filio mentio non habetur; unde arguunt Latinos

Digitized by Google

voir encouru l'anathème pour avoir fait cette addition au Symbole (2).

Mais cette objection n'a aucune valeur. Il est dit, en effet, dans les décrets du Concile de Chalcédoine, que les Pères réunis à Constantinople ont corroboré la doctrine du Concile de Nicée. Ils n'ont pas prétendu pour cela qu'elle était défectueuse, mais ils ont voulu expliquer, par des témoignages de l'Écriture, la pensée des Pères de ce Concile, touchant le Saint-Esprit, pour combattre ceux qui essayèrent de lui enlever la qualité de Seigneur. Il faut répondre également que cette doctrine, que le Saint-Esprit procède du Fils, est implicitement contenue dans le Symbole de Constantinople, dans l'article où il est dit qu'il procède, parce que, comme nous venons de l'observer, on doit entendre aussi du Fils ce qui est attribué au Père. Au reste, l'autorité du Pontife Romain suffisait pour faire cette addition, puisque nous voyons que c'est elle qui a confirmé les anciens Conciles.

3° Ils font encore ces raisonnements, que le Saint-Esprit étant simple, il ne peut procéder de deux personnes ; que si le Saint-Esprit procède parfaitement du Père, il ne procède pas du Fils, et d'autres semblables, que peuvent renverser facilement même ceux qui sont peu versés dans la Théologie.

En effet, le Père et le Fils sont un principe unique du Saint-Esprit, à cause de l'unité de la puissance divine, et ils produisent le Saint-Esprit par une production unique, de même que les trois personnes sont un principe unique de la créature et qu'elles produisent la créature par une action unique.

(2) Cette défense fut portée par le concile d'Éphèse, troisième général.

anathematis reos, qui hoc in Symbolo addiderunt.

Sed hæc efficaciam non habent. Nam, in determinatione Synodi Chalcedonensis, dicitur quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicænæ Synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes, sed de Spiritu Sancto intellectum eorum, adversus eos qui Dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio impliciter continetur in Constantinopolitano Symbolo, in hoc quod ibi dicitur quod procedit, quia quod de Patre intelligitur oportet et de Filio intelligi, ut dictum est. Et ad hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

3° Inducunt etiam quod Spiritus Sanctus, quum sit simplex, non potest esse a duobus, et quod Spiritus Sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio, et alia hujusmodi, quæ facile est solvere etiam parum in Theologia exercitatis.

Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti propter unitatem divinæ virtutis, et una productione producunt Spiritum Sanctum ; sicut etiam tres personæ sunt unum principium creaturæ, et una actione creaturam producunt.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVI.

Il n'y a que trois personnes divines, savoir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit

Il faut conclure de ce que nous avons dit, qu'il y a dans la nature divine trois personnes subsistantes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que ces trois sont un seul Dieu, ne se distinguant entre eux que par des relations : le Père se distingue du Fils par la relation de la paternité et l'innascibilité ; le Fils est distinct du Père par sa relation de la filiation ; le Père et le Fils sont distincts du Saint-Esprit par la spiration, si l'on peut employer ce terme, et le Saint-Esprit l'est du Père et du Fils par la procession d'amour, par laquelle il procède de l'un et de l'autre.

A ces trois personnes il n'y a pas lieu d'en ajouter une quatrième dans la nature divine. En effet :

1° Puisque les personnes divines ont une essence commune, elles ne peuvent se distinguer que par une relation d'origine, ainsi que nous l'avons prouvé (ch. 24). Il ne faut pas considérer ces relations d'origine comme attachées à une procession qui tend à quelque chose d'extérieur ; car un être qui procéderait de cette manière ne serait pas co-essentiel à son principe ; mais la procession doit demeurer intérieurement (1). Or, nous avons vu que c'est seulement dans l'opération de l'intelligence et de la volonté que quelque chose procède en demeurant dans son principe (ch. 11 et 19). Les personnes divines ne peuvent donc se multiplier qu'autant que l'exige la procession de l'intelligence

(1) C'est ce que l'on appelle une procession *immanente*, ou une opération *ad intra*.

CAPUT XXVI.

Quod non sunt nisi tres personæ in divinis, scilicet : Pater, Filius et Spiritus Sanctus.

Ex his igitur quæ dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personæ subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione et innascibilitate ; Filius autem a Patre, relatione filiationis ; Pater autem et Filius a Spiritu Sancto, spiratione, ut ita dicatur ; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio, processione amoris, qua ab utroque procedit.

Præter has tres personas non est quartam in divina natura ponere.

1° Personæ enim divinæ, quum in essentia conveniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis (c. 24) patet. Has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem ; sic enim procedens non esset coessentiale suo principio ; sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat, manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis (c. 11 et 19) patet. Unde personæ divinæ

Digitized by Google

et de la volonté en Dieu. Or, il ne peut y avoir en Dieu qu'une seule procession dans l'intelligence, parce que son acte de connaître est un, simple et parfait, puisqu'en se connaissant lui-même il connaît tous les autres êtres (liv. 1, ch. 45-55); et ainsi une seule procession du Verbe est possible en Dieu. De même, il n'y a nécessairement qu'une procession d'amour, parce qu'en Dieu l'acte de vouloir est aussi un et simple; car, en s'aimant lui-même, il aime tous les autres êtres (liv. 1, ch. 73-76). Il ne peut donc y avoir en Dieu que deux personnes qui procèdent, l'une par voie de connaissance et comme Verbe, c'est-à-dire le Fils; l'autre par voie d'amour, c'est-à-dire comme Saint-Esprit; une seule personne aussi ne procède pas, c'est le Père. Donc il ne peut se trouver que trois personnes dans la Trinité.

2 S'il faut que les personnes divines se distinguent par la procession, il est impossible d'admettre plus de trois personnes; car une personne ne peut exister que de trois manières, à raison de la procession, savoir : en ne procédant absolument pas, et c'est le propre du Père; ou en procédant d'une personne qui ne procède pas, et c'est le propre du Fils; ou en procédant d'une personne qui procède, et c'est le propre du Saint-Esprit. Or, bien que les relations d'origine puissent se multiplier chez les autres êtres vivants, en sorte qu'il y ait plusieurs pères et plusieurs fils dans la nature humaine, cela répugne absolument à la nature divine; car, puisque la filiation est dans une nature qui est une et d'une seule espèce, elle ne pourrait se multiplier qu'à raison de la matière ou du sujet, comme les autres formes. Dès lors donc qu'il n'y a en Dieu ni matière ni sujet, et que les relations sont

multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum, eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia, intelligendo se, intelligit omnia alia (l. 1, c. 45-55); et sic non potest esse in Deo nisi una Verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum, quia etiam divinum velle est unum tantum et simplex; amando enim se, amat omnia alia (l. 1, c. 73-76). Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duæ personæ procedentes: una per modum intellectus, ut Verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, scilicet ut Spiritus Sanctus; est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personæ in Trinitate esse possunt.

2° Item, Si secundum processionem oportet personas divinas distingui, — modus autem personæ, quantum ad processiones, non potest esse nisi triplex, ut scilicet sit: aut omnino non procedens, quod Patris est; aut a non procedente procedens, quod Filii est; aut a procedente procedens, quod Spiritus Sancti est, — impossibile est igitur ponere plures quam tres personas. Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina tamen natura hoc omnino impossibile est esse; nam filiatio, quum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subjec-

Digitized by Google

subsistantes, comme nous l'avons prouvé (ch. 14), il ne saurait y avoir en Dieu plusieurs filiations; et comme la même raison s'applique aux autres relations, il y a seulement trois personnes en Dieu.

Si l'on nous objecte que le Fils étant Dieu parfait, sa puissance intellectuelle est parfaite, et qu'il peut, par conséquent, produire un verbe, et pareillement, que le Saint-Esprit ayant la bonté infinie, qui est le principe de la communication, il pourra communiquer la nature divine à une autre personne divine, il faut faire attention que le Fils est Dieu comme étant engendré, et non comme générateur; d'où il résulte que la puissance intellectuelle est en lui comme en celui qui procède en qualité de Verbe et non comme dans celui qui produit le Verbe; et de même, puisque le Saint-Esprit est Dieu en tant qu'il procède, la bonté infinie est en lui comme dans la personne qui *la* reçoit, et non comme dans celle qui communique à une autre cette bonté infinie; car il a été démontré que les personnes ne se distinguent que par les relations. Toute la plénitude de la divinité est donc dans le Fils, et elle y est numériquement la même que dans le Père, mais avec la relation de la naissance, tout comme elle est dans le Père avec la relation de la génération active. Par conséquent, si l'on attribuait au Fils la relation du Père, toute distinction disparaîtrait; et la même raison revient pour le Saint-Esprit.

Nous pouvons considérer dans l'âme humaine la ressemblance de la divine Trinité. En se connaissant elle-même actuellement, l'âme conçoit en elle son verbe, qui n'est autre chose que l'intention intelligible de l'âme elle-même que l'on appelle aussi intention conçue dans l'in-

tum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, quum in Deo non sit materia aut subjectum, et ipsæ relationes sint subsistentes, ut ex supradictis (c. 14) patet, impossibile est quod in Deo sint plures filiationes; et eadem ratio est de aliis; et sic in Deo sunt solum tres personæ.

Si quis autem objiciens dicat quod in Filio, quum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere verbum, et similiter, quum in Spiritu Sancto sit bonitas infinita, quæ est communicationis principium, poterit alteri divinæ personæ naturam divinam communicare, considerare debet quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans; unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum Verbi, non ut in producente Verbum; et similiter, quum Spiritus Sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam; non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supradictis (c. 24) patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quæ est in Patre, sed cum relatione nativitatis, sicut in Patre cum relatione generationis activæ; unde, si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur; et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Hujusmodi autem divinæ Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa, quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quæ et intentio intellecta dicitur, in mente exsistens; quæ, dum ulterius seipsam amat, seipsam produ-

Digitized by Google

telligence, existant dans l'âme; et ultérieurement en s'aimant, elle se produit elle-même dans la volonté comme objet aimé. Elle ne procède pas intérieurement d'une autre manière, mais elle est en quelque sorte renfermée dans un cercle, en revenant par l'amour à la substance même d'où la procession avait commencé par l'intention conçue dans l'intelligence; cependant, la procession passe à des effets extérieurs, lorsque, par amour d'elle-même, l'âme procède à l'exécution de quelque chose. De cette manière nous trouvons trois choses dans l'âme : l'âme elle-même, qui est le principe de la procession et qui existe dans sa nature; l'âme conçue dans l'intelligence, et l'âme aimée dans la volonté. Toutefois, ces trois choses ne sont pas une nature unique, parce que l'acte de connaître de l'âme n'est pas son être, ni son acte de vouloir n'est pas son être ou son acte de connaître; ce qui fait que l'âme connue et l'âme aimée ne sont pas des personnes, puisqu'elles ne sont pas subsistantes; et l'âme elle-même qui existe dans sa nature n'est pas non plus une personne, puisqu'elle n'est pas un tout qui subsiste, mais une partie d'un être subsistant, qui est l'homme. Il y a donc dans notre âme une ressemblance de la Trinité divine, quant à la procession qui multiplie la Trinité, puisque nous voyons clairement par ce qui vient d'être dit qu'il y a dans la nature divine Dieu non engendré, qui est le principe de la procession divine tout entière, c'est-à-dire le Père; Dieu engendré de la manière qui convient au Verbe conçu dans l'intelligence, c'est-à-dire le Fils, et Dieu procédant par voie d'amour, c'est-à-dire le Saint-Esprit; et au-delà il n'y a plus de procession intérieure dans la nature divine, mais seulement une procession qui a pour terme des effets extérieurs. Ce qui manque à cette représentation de la divine Trinité, c'est que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même

cit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam, a qua processio inceperat per intentionem intellectam; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur : mens ipsa, quæ est processionis principium in sua natura exsistens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. Non tamen hæc tria sunt una natura, quia intelligere mentis non est ejus esse, nec ejus velle est ejus esse aut intelligere; et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personæ, quum non sint subsistentes; mens etiam ipsa in sua natura exsistens non est persona, quum non sit totum quod subsistit, sed par subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinæ quantum ad processionem quæ multiplicat Trinitatem, quum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum, qui est totius divinæ processionis principium, scilicet Patrem, et Deum genitum per modum Verbi in intellectu concepti, scilicet Filium, et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum Sanctum; ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repræsentatione divinæ Trini-

Digitized by Google

nature et que chacun d'eux est une personne parfaite, parce que l'acte de connaître et l'acte de vouloir sont l'être divin lui-même, comme nous l'avons prouvé (liv. I, ch. 45 et 73). Pour cette raison la ressemblance divine est dans l'homme ce qu'est la ressemblance d'Hercule dans la pierre, qui représente la forme, sans qu'il y ait communauté de nature; aussi, dit-on que l'image de Dieu est dans l'âme de l'homme, selon ce que nous lisons : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (Gen., I, 26).

On découvre même dans les autres êtres une ressemblance de la divine Trinité, qui consiste en ce que chaque être est un dans sa substance, qu'il reçoit sa forme suivant une espèce déterminée et qu'il est dans un certain ordre. Or, comme on le voit d'après ce qui précède (ch. 14), la conception de l'intelligence, dans l'être intelligible, est comme la formation de l'espèce dans l'être naturel, et l'amour est comme l'inclination ou l'ordre dans un être naturel; d'où il suit que l'espèce des êtres naturels représente de loin le Fils, et que l'ordre représente le Saint-Esprit. Aussi comme cette représentation est éloignée et obscure dans les êtres sans raison, on dit qu'il y a en eux, non pas l'image, mais une trace de la Trinité, selon cette parole : *Pensez-vous découvrir toutes les traces de Dieu, et connaître parfaitement le Tout-Puissant* (Job. XI, 7)?

Ce qui vient d'être dit de la sainte Trinité suffira pour le présent.

tatis quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturæ, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est (l. 1, c. 45 et 73). Et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide, quantum ad repræsentationem formæ, non quantum ad convenientiam naturæ; unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen.*, I, 26).

Invenitur etiam in aliis rebus divinæ Trinitatis similitudo, prout quælibet res in sua substantia una est, et specie quadam formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis (c. 14) patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali; unde et species naturalium rerum a remotis repræsentat Filium, ordo autem Spiritum Sanctum. Et ideo, propter remotam repræsentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies* (*Job*, XI, 7)?

Et hæc de divina Trinitate ad præsens dicta sufficiant.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVII.

De l'Incarnation du Verbe, d'après l'enseignement de la Sainte-Écriture.

Puisque nous avons dit plus haut, en traitant de la génération divine (ch. 8), que certaines choses conviennent à notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, à raison de la nature divine, et que d'autres lui conviennent à raison de la nature humaine, que le Fils éternel de Dieu a voulu prendre dans le temps pour s'incarner, il nous reste maintenant à parler du mystère même de l'Incarnation. De toutes les œuvres divines, c'est ce mystère qui surpasse le plus la raison ; car on ne saurait concevoir aucun fait divin plus merveilleux que celui-ci, qu'un vrai Dieu, Fils de Dieu, devienne un homme véritable. Et comme c'est la plus grande de toutes les merveilles, il s'ensuit que toutes les autres merveilles ont pour but de faire croire à celle-ci, qui les surpasse toutes, puisque nous voyons que dans chaque genre l'être le plus élevé est la cause des autres.

Appuyés sur l'autorité divine, nous confessons cette Incarnation merveilleuse d'un Dieu. Il est dit, en effet : *Et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous* (Joann., I, 14) ; et l'Apôtre, en parlant du Fils de Dieu, s'exprime ainsi : *Comme il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave, étant devenu semblable aux hommes et reconnu pour un homme à son extérieur* (Philipp., II, 6 et 7). Les paroles de notre Seigneur Jésus-Christ lui-même établissent clairement cette vérité, puisqu'il s'attribue tantôt des choses humiliantes et

CAPUT XXVII.

De Incarnatione Verbi, secundum traditionem Sacræ Scripturæ.

Quoniam autem supra (c. 8), quum de divina generatione ageretur, dictum est Dei Filio Domino Jesu Christo quædam secundum divinam naturam, quædam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo Dei æternus Filius voluit incarnari, de ipso nunc Incarnationis mysterio restat dicendum. Quodquidem inter divina opera maxime rationem excedit ; nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et, quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, quum id quod est in unoquoque genere maximum causa aliorum esse videatur.

Hanc autem Dei Incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Joann., I, 14) ; et Apostolus dicit, de Filio Dei loquens : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo* (Philipp., II, 6 et 7). Hoc etiam ipsius Domini Jesu Christi verba manifeste ostendunt, quum de se quandoque loquatur hu-

Digitized by Google

propres à l'homme, comme celles-ci : *Mon Père est plus grand que moi* (Joann., XIV, 28); *Mon âme est triste jusqu'à la mort* (Matth., XXVI, 38); ce qui lui convient à raison de la nature humaine qu'il a prise; et tantôt des choses sublimes et divines, comme ceci: *Mon Père et moi nous sommes un* (Joann., X, 30); *Tout ce que mon Père possède est à moi* (ibid., XVI, 15); ce qui ne lui convient certainement qu'à raison de la nature divine. Les actions du Seigneur, dont nous lisons la narration, le démontrent également; car la crainte, la tristesse, la faim et la mort qu'il a souffertes affectent la nature humaine; s'il a guéri les infirmes par sa propre puissance, ressuscité les morts, donné des ordres efficaces aux éléments du monde, chassé les démons et pardonné les péchés; s'il est ressuscité lui-même d'entre les morts quand il a voulu, et enfin monté aux cieux, tout cela prouve qu'il y a en lui une puissance divine.

CHAPITRE XXVIII.

De l'erreur de Photin touchant l'Incarnation.

Plusieurs, détournant le sens des Écritures, se sont formé une fausse opinion touchant la divinité et l'humanité de notre Seigneur Jésus-Christ.

Il s'en est trouvé quelques-uns, comme Ébion et Cérinthe, et plus tard Paul de Samosate et Photin (1), qui n'admettent en Jésus-Christ que la seule nature humaine, et qui ont imaginé de dire que la divi-

(1) Voyez les notes 1 et 2 du ch. IV, page 346.

milia et humana, ut est illud : *Pater major me est* (Joann., XIV, 28); et : *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Matth., XXVI, 38), quæ ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud : *Ego et Pater unum sumus* (Joann., X, 30), et : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt* (*ibid.*, XVI, 15), quæ certum est ei secundum naturam divinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quæ de ipso leguntur; quod enim timuit, tristatus est, esuriit mortuus est, pertinet ad humanam naturam; quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit et elementis mundi efficaciter imperavit, quod dæmones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis, quum voluit, resurrexit, quod denique cœlos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPUT XXVIII.

De errore Photini circa Incarnationem.

Quidam autem, Scripturarum sensum depravantes, circa Domini nostri Jesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cerinthus, et postea Paulus Samosatenus et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero, non per naturam, sed per quamdam excel-

Digitized by Google

nité est en lui, non pas en vertu de sa nature, mais à raison d'une participation supérieure à la gloire divine qu'il a méritée par ses œuvres, comme nous l'avons rapporté plus haut (ch. 4). Mais pour éviter de reproduire ici les arguments que nous avons précédemment opposés à cette opinion (ch. 4 et 9), nous démontrerons seulement qu'elle détruit le mystère de l'Incarnation.

D'après cette opinion, en effet, Dieu n'a pas pris une chair pour devenir homme, mais c'est plutôt l'homme charnel qui est devenu Dieu; et ainsi, cette parole de saint Jean : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14), n'est pas vraie, mais c'est plutôt à l'inverse la chair qui a été faite Verbe. De même, il ne faut pas attribuer au Fils de Dieu de s'être anéanti ou d'être descendu, mais bien plutôt à l'homme d'avoir été glorifié et d'être monté; et alors il n'est pas vrai, comme l'affirme l'Apôtre, qu'*ayant la forme de Dieu:.. il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave* (Philipp., II, 6 et 7), mais seulement que l'homme a été élevé à la gloire divine, dont il est parlé ensuite en ces termes : *C'est pourquoi Dieu l'a élevé* (ibid., 9). Ce que dit Jésus-Christ : *Je suis descendu du ciel* (Joann., VI, 38), n'est pas vrai, mais seulement ceci : *Je monte vers mon Père* (ibid., XX, 17), quoique l'Écriture unisse ces deux choses; car le Seigneur dit : *Personne ne monte au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, c'est-à-dire le Fils de l'homme qui est dans le ciel* (Joann., III, 13); et nous lisons encore : *Celui qui est descendu, c'est lui-même qui est monté au-dessus de tous les cieux* (Ephés., IV, 10). S'il en était ainsi, il ne conviendrait pas davantage au Fils d'avoir été envoyé par le Père, ni d'être sorti du Père pour venir dans le monde, mais seulement d'aller au Père, bien qu'il affirme conjointement l'un

lentem divinæ gloriæ participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (c. 4) dictum est. Sed, ut alia prætermittamus quæ contra positionem hujusmodi dicta sunt superius (c. 4 et 9), hæc positio Incarnationis mysterium tollit.

Non enim, secundum positionem hujusmodi, Deus carnem assumpsisset ut fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset; et sic non verum esset quod Joannes dicit : *Verbum caro factum est* (Joann., I, 14), sed magis e converso caro Verbum facta fuisset. Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio; et sic non verum esset quod Apostolus dicit : *Qui, quum in forma Dei esset... exinanivit semetipsum, formam servi accipiens* (Philipp., II, 6 et 7), sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur : *Propter quod et Deus exaltavit illum* (*ibid.*, 9). Neque verum esset quod Dominus dicit : *Descendi de cœlo* (Joann., VI, 38), sed solum quod ait : *Ascendo ad Patrem meum* (*ibid.*, XX, 17), quum tamen utrumque Scriptura conjungat; dicit enim Dominus : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo* (Joann., III, 13), et : *Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes cœlos* (*Ephes.*, IV, 10). Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre, neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret, quum tamen ipse utrumque conjungat, dicens : *Vade ad eum qui misit me* (Joann., XVI, 5), et iterum : *Exivi a*

Digitized by Google

et l'autre, en disant : *Je vais vers celui qui m'a envoyé* (Joann., XVI, 5); et plus loin : *Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde ; je laisse maintenant le monde et je vais vers mon Père* (ibid., 28); et chacune de ces choses démontre la réalité de son humanité et de sa divinité.

CHAPITRE XXIX.

De l'erreur des Manichéens touchant l'Incarnation.

Il s'en est rencontré d'autres qui, niant la vérité de l'Incarnation, ont imaginé une sorte de ressemblance fictive d'incarnation. Les Manichéens ont dit que le Fils de Dieu n'a pas pris un corps réel, mais un corps fantastique; d'où il suit qu'il n'a pas pu être un homme en réalité, mais en apparence; et, par conséquent, il n'y a rien de vrai, mais une sorte d'assimilation, dans ce qu'il a fait comme homme, comme d'être né, d'avoir mangé, bu, marché, souffert, et d'avoir été enseveli. Et nous voyons par là qu'ils réduisent à l'état de fiction tout le mystère de l'Incarnation (1).

Cette opinion détruit en premier lieu l'autorité de l'Écriture. En effet, comme la ressemblance de la chair n'est pas chair, pas plus que faire semblant de marcher n'est marcher, et ainsi du reste, l'Écriture ment en disant : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14), si cette chair n'a été que fantastique. Elle ment également quand elle affirme que Jésus-

(1) Manichæi..... Christum fuisse affirmant, quem dicit nostra Scriptura serpentem, a quo illuminatos (Adam et Evam) asserunt, ut cognitionis oculos aperirent, et bonum malumque dignoscerent, eumque Christum novissimis temporibus venisse ad animas, non ad corpora liberanda. Nec fuisse in carne vera, sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus præbuisse, ubi non solum mortem, verum etiam resurrectionem similiter mentiretur (S. Aug., *De hæresibus*, c. 46, in corp.).

Patre, et veni in mundum ; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem (*ibid.*, 28); in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

CAPUT XXIX.

De errore Manichæorum circa Incarnationem.

Fuerunt autem et alii qui, veritate Incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichæi Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse; unde nec verus homo esse potuit, sed apparens; neque ea quæ secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione, consequitur. Et sic patet quod totum Incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt.

Hæc autem positio primo quidem Scripturæ auctoritatem evacuat. Quum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in cæteris similiter, mentitur Scriptura dicens : *Verbum caro factum est* (Joann., I, 14), si solum phantastica caro fuit; mentitur etiam dicens Jesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si hæc in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem

Digitized by Google

Christ a marché et mangé, qu'il est mort et a été enseveli, si ces choses ont consisté uniquement dans une apparition fantastique. Or, si l'on déroge, même médiocrement, à l'autorité de la Sainte-Écriture, il ne pourra plus y avoir rien de fixe dans notre foi, qui repose sur les Écritures sacrées, selon cette parole : *Ces choses ont été écrites pour que vous croyiez* (Joann., XX, 31).

On nous objectera peut-être que la Sainte-Écriture ne cesse pas d'être véridique en rapportant ce qui a eu lieu en apparence comme si cela était réellement arrivé, parce qu'on emploie, par équivoque et dans le sens figuré, les noms des choses mêmes pour désigner leurs ressemblances, comme on appelle homme, par équivoque (2), un homme peint; la Sainte-Écriture elle-même use habituellement de cette manière de parler, comme dans ce passage : *La pierre était le Christ* (I. Cor., X, 4); et nous trouvons dans les Livres Saints beaucoup de choses qui conviennent aux corps attribuées à Dieu seulement par ressemblance : par exemple, les noms d'*agneau*, de *lion*, ou d'autres analogues.

Mais, quoique les ressemblances des êtres prennent quelquefois par équivoque les noms des êtres eux-mêmes, il ne convient cependant pas à la Sainte-Écriture de nous faire la narration tout entière d'un seul fait sous une telle équivoque, de telle manière que la vérité ne puisse ressortir clairement d'autres passages, parce que l'homme ne serait pas instruit, mais plutôt trompé par ce moyen, bien que l'Apôtre nous dise : *Tout ce qui est écrit est écrit pour notre instruction* (Rom., XV, 4); et encore : *Toute Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner... et pour instruire* (II. Tim., III, 16). En outre, toute la narration évangélique serait poétique et fabuleuse, si elle nous donnait comme des

(2) Voyez, pour l'explication de ce terme, la note 2 du ch. X, page 389.

vel in modico auctoritati Sacræ Scripturæ derogetur, jam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quæ Sacris Scripturis innititur, secundum illud : *Hæc scripta sunt, ut credatis* (*ibid.*, XX, 31).

Potest autem aliquis dicere Scripturæ quidem Sacræ veritatem non deesse dum id quod apparuit refert ac si factum fuisset, quia rerum similitudines æquivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus æquivoce dicitur homo ; et ipsa Sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud : *Petra autem erat Christus* (I. *Cor.*, X, 4) ; plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam, sicut quod nominatur *agnus*, vel *leo*, vel aliquid hujusmodi.

Sed, licet rerum similitudines æquivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit Sacræ Scripturæ ut narrationem unius facti totam sub tali æquivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur ; quum tamen Apostolus dicat quod *quæcumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt* (*Rom.*, XV, 4), et : *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum... et erudiendum* (II. Tim., III, 16). Esset præterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si

Digitized by Google

réalités les ressemblances et les apparences des choses, contrairement à ce qui est dit : *Nous n'avons pas suivi des fictions ingénieuses, en vous faisant connaître la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ* (II. Petr., I, 16).

Si l'Écriture rapporte en quelques endroits des choses qui n'ont existé qu'en apparence et non en réalité, la manière même dont elle les raconte le fait reconnaître. Il est dit, par exemple : *Abraham, ayant levé les yeux, aperçut trois hommes* (Gen., XVIII, 2) ; ce qui donne à entendre que ce n'étaient des hommes qu'en apparence ; aussi il adora Dieu dans leurs personnes et reconnut la divinité, en disant : *Je parlerai à mon Seigneur, quoique je sois poussière et cendre* (ibid., 27); et auparavant : *Cela ne vous convient pas, à vous qui jugez toute la terre* (ibid., 25). Quand Isaïe, Ezéchiel et d'autres prophètes décrivent des choses qu'ils ont vues par l'imagination, ils n'induisent pas en erreur ; car ils ne font pas de ces choses une narration historique, mais une description prophétique, et néanmoins ils ajoutent toujours quelque chose pour indiquer qu'il s'agit d'une apparition, comme dans ces passages : *Je vis le Seigneur assis sur un trône élevé* (Is., VI, 1); *La main du Seigneur agit sur lui en ce lieu, et je vis, et un tourbillon de vent venait de l'aquilon,* etc. (Ezéch., I, 3 et 4); *La ressemblance d'une main s'approcha pour me prendre... et m'amena à Jérusalem, dans une vision de Dieu* (ibid., VIII, 3).

Ce qui est dit dans l'Écriture par similitude des choses divines ne saurait causer aucune erreur : d'abord parce que ces similitudes sont tirées d'êtres tellement vils, qu'il est notoire que ce langage n'exprime rien qui existe réellement et n'est qu'une comparaison ; ensuite parce que l'on trouve dans les Saints Livres des passages qui ont un sens

rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret ; quum tamen dicatur : *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem* (II. Petr., I, 16).

Sicubi vero Scriptura narrat quod aliqua apparentiam et non rerum exsistentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit ; dicitur enim : *Quumque elevasset oculos*, Abraham scilicet, *apparuerunt ei tres viri* (*Gen.*, XVIII, 2) ; ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt ; unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens : *Loquar ad Dominum meum, quum sim pulvis et cinis* (*ibid.*, 27) ; et iterum : *Non est hoc tuum, qui judicas omnem terram* (*ibid.*, 25). Quod vero Isaias et Ezechiel et alii Prophetæ aliqua alia descripserunt quæ imaginarie visa sunt, errorem non generat, quia hujusmodi ponunt, non in narratione historiæ, sed in descriptione prophetiæ, et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur, sicut : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum* (Isai., VI, 1); *Facta est super eum ibi manus Domini, et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone, etc.* (Ezech., I, 3 et 4); *Emissa similitudo manus apprehendit me...., et adduxit me in Jerusalem, in visione Dei* (*ibid.*, VIII, 3).

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest : tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus, ut notum sit hoc, quod secundum similitudinem, et non secundum rerum exsistentiam, dicuntur ; tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis, per quæ veritas expresse ma-

Digitized by Google

propre et qui font connaître d'une manière expresse la vérité cachée ailleurs sous des similitudes. Cela n'a pas lieu dans le cas présent; car aucun texte de l'Écriture n'empêche que ce que nous lisons de l'humanité du Christ ne soit vrai.

On nous répondra peut-être que l'Apôtre le donne à entendre en disant : *Dieu envoyant son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché* (Rom., VIII, 3), ou lorsqu'il dit ceci : *Etant devenu semblable aux hommes, et reconnu pour homme à son extérieur* (Philipp., II, 7). Mais ce sens est exclu par les additions qui sont faites ici. L'Apôtre, en effet, ne dit pas seulement : *dans la ressemblance d'une chair*, mais il ajoute : *de péché*, parce que le Christ a pris une chair véritable, mais non une chair de péché, puisque le péché ne s'est pas trouvé en lui. Cependant sa chair a ressemblé à une chair de péché, dès lors qu'il a pris une chair passible, telle qu'était celle de l'homme par suite du péché. De même, tout sens fictif est exclu de ces paroles : *Etant devenu semblable aux hommes*, par celles-ci : *Prenant la forme d'esclave*. Or, il est évident que le mot forme veut dire ici nature et non pas ressemblance, d'après ce qu'il a dit précédemment : *Comme il avait la forme de Dieu*, où il emploie le terme de *forme* pour celui de *nature;* car il n'affirme nullement que le Christ n'a été Dieu qu'en ressemblance. Le sens fictif est encore exclu par ce qu'il ajoute : *Etant devenu obéissant jusqu'à la mort*. La ressemblance n'est donc pas prise pour une ressemblance d'apparence, mais pour une vraie ressemblance spécifique, comme on dit que tous les hommes se ressemblent par l'espèce.

La Sainte-Écriture prévient plus expressément le soupçon d'un être fantastique.

nifestatur, quæ sub similitudinibus in locis aliis occultantur. Quodquidem in proposito non accidit; nam nulla Scripturæ auctoritas veritatem eorum quæ de humanitate Christi leguntur excludit.

Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit : *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (Rom., VIII, 3), vel per hoc quod dicit : *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo* (Philipp., II, 7). Hic autem sensus per ea quæ hic adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati*, quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit, sed similem carni peccati, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit : *In similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur : *Formam servi accipiens*. Manifestum est autem formam pro natura poni et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat : *Qui quum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur forma; non enim ponitur quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit : *Factus obediens usque ad mortem*. Non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiæ, sed pro vera similitudine speciei, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Magis autem Sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit.

Digitized by Google

1° Il est rapporté que les disciples, *voyant Jésus marcher sur la mer, furent troublés, disant que c'était un fantôme ; et de frayeur ils crièrent* (Matth., XIV, 26). Le Seigneur fit ce qu'il fallait pour éloigner d'eux ce soupçon; aussi l'Évangile ajoute : *Jésus leur parla aussitôt, en disant : Ayez confiance ; c'est moi, ne craignez rien* (ibid., 27). Or, il paraît répugner à la raison qu'il ait laissé ignorer à ses disciples qu'il avait pris seulement un corps fantastique, puisqu'il les avait choisis pour rendre de lui un témoignage conforme à la vérité sur ce qu'ils avaient vu et entendu; ou bien si les disciples ne l'ignoraient pas, la pensée que c'était un fantôme ne leur eût alors causé aucune frayeur.

2° Après sa résurrection le Seigneur s'y prit d'une manière plus expressive encore pour éloigner de l'esprit de ses disciples l'idée d'un corps fantastique. Nous lisons, en effet, qu'en voyant Jésus *les disciples troublés et effrayés pensaient voir un esprit; et il leur dit : Pourquoi êtes-vous troublés,et d'où vient que ces pensées s'élèvent dans vos cœurs? Voyez à mes mains et à mes pieds que c'est moi-même; touchez et voyez; car un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, XXIV, 37-39). C'est en vain qu'il se serait offert à être touché, s'il n'avait eu qu'un corps fantastique.

3° Les Apôtres se donnent eux-mêmes comme des témoins de Jésus-Christ qui méritent d'être crus; car saint Pierre dit : *Dieu l'a ressuscité*, c'est-à-dire Jésus, *le troisième jour, et il a voulu qu'il se montrât, non pas à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, à nous, qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il fut ressuscité d'entre les morts* (Act., X, 40 et 41); et l'Apôtre saint Jean commence ainsi son épître : *Nous ren-*

1° Dicitur enim quod discipuli, Jesum *videntes ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes quia phantasma est ; et præ timore clamaverunt* (Matth., XIV, 26); quamquidem eorum suspicionem Dominus convenienter removit; unde subditur: *Statimque Jesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam; ego sum, nolite timere* (*ibid.*, 27); quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod nonnisi corpus phantasticum assumpsisset, quum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quæ viderant et audierant; aut, si eos non latebat, æstimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

2° Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit Dominus post resurrectionem. Dicitur enim quod *discipuli conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, dum scilicet viderunt Jesum; *et dixit eis: Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum; palpate et videte; quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., XXIV, 37-39). Frustra enim se palpandum præbuisset, si nonnisi corpus phantasticum habuisset.

3° Item, Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt; dicit enim Petrus : *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus prædordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis* (*Act.*, X, 40 et 41) ; et Joannes Apostolus, in principio suæ epistolæ dicit : *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt*

Digitized by Google

dons témoignage au Verbe de vie, que nous avons vu de nos yeux et considéré, et que nos mains ont touché (I. Joann., I, 1 et 2). Or, on ne peut pas faire reposer un témoignage valable en faveur de la vérité sur des faits qui ne concernent pas un être réel, mais ne sont qu'apparents. Si donc le corps de Jésus-Christ a été fantastique, s'il n'a pas vraiment bu et mangé, et s'il n'a pas été vraiment vu et touché, mais seulement d'une manière fantastique, le témoignage que les Apôtres lui rendent n'est pas recevable; et, par conséquent, leur *prédication est vaine, et notre foi est vaine aussi;* comme le dit saint Paul (I. Cor., XV, 14).

4° De plus, si Jésus-Christ n'a pas eu un vrai corps, il n'est pas véritablement mort. Donc il n'est pas non plus véritablement ressuscité. Donc les Apôtres rendent un faux témoignage à Jésus-Christ, en annonçant au monde qu'il est ressuscité; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Si les morts ne ressuscitent pas, nous sommes convaincus d'être de faux témoins de Dieu, parce que nous avons rendu contre Dieu ce témoignage, qu'il a ressuscité Jésus-Christ, quoiqu'il ne l'ait pas ressuscité* (I. Cor., XV, 15).

5° Le mensonge n'est pas une voie propre à conduire à la vérité, selon cette parole : *Que dira de vrai le menteur* (Eccli., XXXIV, 4)? Or, l'avénement de Jésus-Christ dans le monde a eu pour fin la manifestation de la vérité; car il dit lui-même : *Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité* (Joann., XVIII, 37). Donc il n'y a rien eu de faux en Jésus-Christ. Or, il y aurait eu du faux en lui si ce que l'on en raconte n'avait été qu'apparent, puisque le faux est ce qui n'est pas tel qu'on le voit. Donc tout ce qui est dit de Jésus-Christ a réellement existé.

6° Il est écrit que nous avons été justifiés par le sang de Jésus-Christ

de Verbo vitæ... testamur (I. Joann. I, 1 et 2). Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quæ, non in rei exsistentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus est, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo; et sic *inanis est* eorum *prædicatio, inanis est et fides* nostra, ut dicit Paulus (I. *Cor.*, XV, 14).

4° Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, prædicantes mundo ipsum resurrexisse; unde Apostolus dicit: *Invenimur autem et falsi testes Dei; quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum, quem non suscitavit, si mortui non resurgunt* (I. *Cor.*, XV, 15).

5° Præterea, Falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud: *A mendace quid verum dicetur* (*Eccli.*, XXXIV, 4)? Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit; dixit enim ipse: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Joann., XVIII, 37). Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem, si ea quæ dicuntur de ipso in apparentia tantum fuissent; nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quæ de Christo dicuntur secundum rei exsistentiam fuerunt.

6° Adhuc, Dicitur quod justificati sumus

Digitized by Google

(Rom., III, 24); et nous lisons ceci : *Vous nous avez rachetés pour Dieu par votre sang* (Apoc., V, 9). Si donc Jésus-Christ n'a pas eu un sang véritable et s'il ne l'a pas vraiment répandu pour nous, nous n'avons été ni vraiment justifiés, ni vraiment rachetés. Donc il ne sert de rien d'être en Jésus-Christ.

7° S'il ne faut considérer que comme fantastique l'avénement de Jésus-Christ dans le monde, il ne s'est produit rien de nouveau dans l'avénement de Jésus-Christ; car, sous l'Ancien-Testament, Dieu s'est montré également à Moïse et aux Prophètes sous diverses figures, comme l'attestent même les livres du Nouveau-Testament. Or, ceci détruit en entier l'enseignement du Nouveau-Testament. Donc le Fils de Dieu n'a pas pris un corps fantastique, mais un corps réel.

CHAPITRE XXX.

De l'erreur de Valentin touchant l'Incarnation.

Valentin eut du mystère de l'Incarnation une opinion qui se rapproche des précédentes; car il prétendit que le Christ n'a pas eu de corps terrestre, mais qu'il apporta son corps du ciel, en sorte qu'il n'a rien reçu de la Vierge sa mère, mais qu'il est passé par elle comme par un canal (1).

Il semble que quelques passages de la Sainte-Écriture lui ont donné occasion de tomber dans cette erreur. Il est dit, en effet : *Personne ne*

(1) Valentiniani, a Valentino..... (Dicit) Christum a Patre missum, *id est* a profundo, spirituale vel cœleste corpus secum attulisse, nihilquesumpsisse de Virgine Maria, sed per illam, tanquam per rivum aut per fistulam, sine ulla de illa assumpta carne transisse. Negat etiam resurrectionem carnis, solum per Christum spiritum et animam salutem accipere affirmans (S. Aug., *De hæresibus*, c. 11).

in sanguine Christi (*Rom.*, III, 24); et dicitur : *Redemisti nos Deo in sanguine tuo* (*Apoc.*, V, 9). Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit, neque igitur vere justificati, neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

7° Item, Si nonnisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit; nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et Prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura Novi Testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum, Filius Dei assumpsit.

CAPUT XXX.

De errore Valentini circa Incarnationem.

His autem et Valentinus propinqua de mysterio Incarnationis sensit; dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de cœlo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquæductum transivit.

Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacræ Scripturæ accepisse vide-

Digitized by Google

monte au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel... Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous (Joann., III, 13 et 31); et le Seigneur dit : *Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* (Joann., VI, 38). Nous lisons encore : *Le premier homme, formé de la terre, est terrestre; le second homme, qui vient du ciel, est céleste* (I. Cor., XV, 47). Les partisans de cette erreur veulent que l'on entende tout cela de manière à croire que le Christ est descendu du ciel même avec son corps.

Cette opinion de Valentin découle, aussi bien que la précédente des Manichéens, d'un même principe faux, c'est qu'ils croyaient que tous les êtres terrestres ont été créés par le Diable. De là il suit que *le Fils de Dieu ayant paru pour détruire les œuvres du Diable*, selon la parole de saint Jean (I. Joann., III, 8), il ne lui convenait pas de prendre un corps dans la création du Diable, puisque saint Paul nous dit : *Quelle société y a-t-il entre la lumière et les ténèbres? et quel accord entre le Christ et Bélial* (II. Cor., VI, 14 et 15)? Et comme les rejetons d'une même racine produisent des fruits semblables, cette opinion tombera dans le même inconvénient d'erreur que la précédente. En effet :

1° Les principes essentiels de chaque espèce sont déterminés, et nous voulons parler de la matière et de la forme, qui constituent la raison spécifique des êtres composés d'une matière et d'une forme. Or, de même que la chair humaine, les os et les parties semblables sont la matière propre de l'homme, ainsi le feu, l'air, l'eau, la terre et ce que nous sentons d'analogue sont la matière de la chair, des os et des autres parties semblables. Si donc le corps du Christ n'a pas été terrestre, il

tur. Dicitur enim : *Nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, Filius hominis, qui est in cælo... Qui de cœlo venit, super omnes est* (Joann., III, 13 et 31); et dicit Dominus : *Descendi de cælo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (Joann., VI, 38); et : *Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de cælo, cælestis* (I. Cor., XV, 47). Quæ omnia sic intelligi volunt ut Christus de cœlo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam hæc Valentini positio, quam Manichæorum præmissa, ex una falsa radice, quia credebant quod hæc omnia terrena a Diabolo sint creata. Unde, quum *Filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera Diaboli*, sicut dicitur (I. Joann., III, 8), non ei competebat ut de creatura Diaboli corpus assumeret; quum etiam Paulus dicat : *Quæ societas lucі ad tenebras? quæ autem conventio Christi ad Belial* (II. Cor., VI, 14 et 15)? Et, quia quæ ab eadem radice procedunt similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur hæc positio cum prædicta.

1° Uniuscujusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quæ sunt ex materia et forma composita. Sed, sicut caro humana et os et hujusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra et hujusmodi qualia sentimus sunt materia carnis et ossis et hujusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec ità ipse fuit vera caro et verum os, sed om-

Digitized by Google

n'y a eu en lui ni une vraie chair, ni de vrais os, mais tout cela n'a été qu'apparent, et, par conséquent, il n'a pas été homme en réalité, mais en apparence, bien qu'il dise lui-même, comme nous l'avons rapporté : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, XXIV, 39).

2° Un corps céleste est par sa nature indestructible et inaltérable, et il ne saurait être transféré hors de son lieu propre. Or, il ne convenait pas que le Fils de Dieu diminuât en quoi que ce soit la dignité de la nature qu'il avait prise, mais bien plutôt qu'il la relevât. Donc il n'a pas apporté dans ces bas lieux un corps céleste ou incorruptible, mais il a plutôt rendu incorruptible et céleste le corps terrestre et passible qu'il a pris.

3° L'Apôtre dit du Fils de Dieu qu'*il lui est né, selon la chair, du sang de David* (Rom., I, 3). Or, le corps de David fut terrestre. Donc le corps du Christ le fut aussi.

4° Le même Apôtre dit que *Dieu envoya son Fils formé d'une femme* (Galat., IV, 4); et il est encore écrit que *Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ* (Matth., I, 16). Or, il ne serait pas dit qu'il a été formé, ou qu'il est né d'elle, s'il n'avait fait que passer par elle, comme par un canal, sans en rien prendre. Donc il a pris d'elle un corps.

5° Marie ne pourrait pas être appelée la mère de Jésus, titre que lui donne l'Évangéliste, s'il n'avait rien pris d'elle.

6° L'Apôtre dit : *Celui qui sanctifie*, c'est-à-dire Jésus-Christ, et *ceux qui sont sanctifiés*, c'est-à-dire les fidèles de Jésus-Christ, *viennent tous d'un même principe; et, pour cette raison, il ne rougit point de les appeler ses*

nia secundum apparentiam tantum, et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens; quum tamen, ut dictum est, ipse dicat : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., XXIV, 39).

2° Adhuc, Corpus cœleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum *ubi* non potest transferri. Non autem decuit quod Dei Filius dignitati naturæ assumptæ aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus cœleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et cœleste.

3° Item, Apostolus dicit de Filio Dei quod *factus est ei ex semine David, secundum carnem* (*Rom.*, I, 3). Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

4° Amplius, Idem Apostolus dicit quod *Deus misit Filium suum factum ex muliere* (*Galat.*, IV, 4); et quod *Jacob genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus* (Matth., I, 16). Non autem vel ex ea factus, vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

5° Præterea, Non posset dici mater Jesu Maria, quod Evangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepisset.

6° Adhuc, Apostolus dicit : *Qui sanctificat*, scilicet Christus, *et qui sanctificantur*, scilicet fideles Christi, *ex uno omnes : propter quam causam non confunditur fratres eos vocare, dicens : Nuntiabo nomen tuum fratribus meis*

Digitized by Google

frères, en disant : Je ferai connaître votre nom à mes frères (Hebr., II, 11 et 12); et plus loin : *Puis donc que les enfants sont composés de chair et de sang, il y a également participé* (*ibid.*, 14). Or, si Jésus-Christ a eu seulement un corps céleste, il est évident que nous, qui avons un corps terrestre, nous ne venons pas du même principe que lui; par conséquent, nous ne pouvons pas être appelés ses frères, et lui-même n'a pas participé à la chair et au sang; car il est notoire que la chair et le sang sont composés des éléments inférieurs et ne sont pas d'une nature céleste. Il est donc clair que cette opinion contredit la doctrine de l'Apôtre.

Les raisons sur lesquelles ils s'appuient sont manifestement frivoles; car Jésus-Christ n'est pas descendu du ciel avec son corps ou son âme, mais comme Dieu; et on peut le démontrer par les paroles mêmes du Seigneur. En effet, lorsqu'il dit : *Personne ne monte au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel,* il ajoute : *Le Fils de l'homme, qui est dans le ciel* (Joann., III, 13); par où il fait bien voir qu'il est descendu du ciel de telle manière qu'il n'a pas cessé d'être dans le ciel. Or, c'est le propre de la divinité d'être sur la terre de telle manière qu'elle remplisse le ciel, conformément à cette parole : *Je remplis le ciel et la terre* (Jérém., XXIII, 24). Donc il ne convient pas au Fils de Dieu, en tant qu'il est Dieu, de descendre du ciel par un mouvement local; car ce qui est mu localement sort d'un lieu pour entrer dans un autre. Il est donc écrit que le Fils de Dieu est descendu, parce qu'il s'est uni une substance terrestre, de même que l'Apôtre affirme qu'il s'est anéanti, en tant qu'il a pris la forme d'esclave, de telle sorte, cependant, qu'il n'a pas perdu la nature divine.

(*Hebr.*, II, 11 et 12); et infra : *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem* (*ibid.*, 14). Si autem Christus corpus cœleste solum habuit, manifestum est, quum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et, per consequens, neque fratres ejus possumus dici, neque etiam ipse participavit carni et sanguini; nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur et non sunt naturæ cœlestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam prædictam positionem esse.

Ea vero quibus innituntur manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de cœlo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus; et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Quum enim diceret : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo*, adjunxit : *Filius hominis, qui est in cœlo* (Joann., III, 13); in quo ostendit se ita descendisse de cœlo quod tamen in cœlo esse non desierit. Hoc autem proprium Deitatis est ut ita in terris sit quod et cœlum impleat, secundum illud : *Cœlum et terram ego impleo* (Jerem., XXIII, 24). Non ergo Filio Dei, in quantum Deus est, descendere de cœlo competit secundum motum localem; nam quod localiter movetur sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apostolus eum exinanitum dicit, in quantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Digitized by Google

Il est évident, d'après ce qui précède, que le principe qu'ils posent comme la racine de cette opinion est faux, puisque nous avons démontré que ce n'est pas le Diable, mais Dieu qui a créé les êtres corporels (liv. II, ch. 6 et 15).

CHAPITRE XXXI.

De l'erreur d'Apollinaire touchant le corps du Christ.

Apollinaire a erré plus déraisonnablement que ces derniers, touchant le mystère de l'Incarnation. Il est cependant d'accord avec eux sur ce point, que le corps du Christ n'a pas été pris de la Vierge. Mais, ce qui est une plus grande impiété, il avance que quelque chose du Verbe a été changé en la chair du Christ, tombant dans cette erreur à l'occasion de cette parole : *Et le Verbe a été fait chair* (Joan., I, 14), qu'il pensait devoir interpréter comme si le Verbe lui-même avait été changé en chair, de même que l'on entend ce passage : *Le maître-d'hôtel ayant goûté de l'eau devenue du vin* (Joan., II, 9); ce qui est dit parce que l'eau fut changée en vin (1).

Il est facile de saisir la contradiction que présente cette erreur d'après ce que nous avons démontré plus haut (liv. I, ch. 13 et 15). En effet :

(1) Apollinaristas Apollinaris instituit, qui de anima Christi a Catholica dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem sine anima suscepisse. In qua quæstione, testimoniis evangelicis victi, mentem, qua rationalis est anima hominis, defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in eo fuisse dixerunt. De ipsa vero ejus carne sic a recta fide dissensisse perhibentur, ut dicerent carnem illam et Verbum unius ejusdemque substantiæ, contentiosissime asseverantes Verbum carnem factum, hoc est, Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum, non autem carnem de Mariæ carne fuisse susceptam (S. Aug., *De hæresibus*, c. 55).

Id vero quod pro radice hujus positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum; ostensum est enim (l. II, c. 6 et 15) quod ista corporalia non a Diabolo, sed a Deo sunt facta.

CAPUT XXXI.

De errore Apollinaris circa corpus Christi.

Irrationabilius autem his circa Incarnationis mysterium Apollinaris erravit, in hoc tamen prædictis concordans quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur : *Et Verbum caro factum est* (Joann., I, 14); quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur : *Ut gustavit architriclinus aquam vinum factam* (Joann., II, 9); quod ea ratione dicitur quia conversa est aqua in vinum.

Hujus autem erroris impossibilitatem ex his quæ supra (l. I, c. 13 et 15) ostensa sunt facile est deprehendere.

Digitized by Google

1° Il a été prouvé que Dieu est complétement immuable. Or, l'être qui est converti en un autre est manifestement changé en celui-ci. Donc, puisque le Verbe de Dieu est vrai Dieu, comme nous l'avons établi (ch. 3 et suiv.), il n'est pas possible que le Verbe de Dieu ait été changé en une chair.

2° Dès lors que le Verbe de Dieu est Dieu, il est simple; car nous avons prouvé qu'il n'y a pas de composition en Dieu (liv. I, ch. 18). Si donc quelque chose du Verbe a été changé en chair, le Verbe a été nécessairement changé tout entier. Or, ce qui est changé en autre chose cesse d'être ce qu'il était auparavant; car l'eau changée en vin n'est plus de l'eau, mais du vin. Donc, dans cette opinion, après l'Incarnation le Verbe de Dieu n'existe plus du tout; ce qui nous semble impossible; d'abord parce que le Verbe de Dieu est éternel, selon cette parole : AU COMMENCEMENT *était le Verbe* (Joann., I, 1); ensuite parce que, après l'Incarnation, Jésus-Christ est appelé Verbe dans ce passage : *Il était vêtu d'une robe teinte de sang; et son nom est le* VERBE DE DIEU (Apoc., XIX, 13).

3° Les êtres qui n'ont pas une matière et un genre communs ne sauraient se changer l'un en l'autre: ainsi, la ligne ne devient pas la blancheur, parce qu'elles appartiennent à des genres divers; de même, un corps élémentaire ne peut être converti en l'un des corps célestes, ou bien en une substance incorporelle quelconque, puisqu'ils n'ont pas une matière commune. Or, par là même que le Verbe de Dieu est Dieu, il n'a en commun ni un genre, ni une matière avec quelque autre être que ce soit, parce que Dieu n'est pas dans un genre et n'a

1° Ostensum est enim supra quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur manifestum est in illud mutari. Quum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est (c. 3 et seqq.), impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

2° Item, Verbum Dei, quum sit Deus, simplex est; ostensum est enim supra (l. I, c. 18) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei est conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur desinit esse id quod prius fuit; aqua enim conversa in vinum jam non est aqua, sed vinum. Igitur, post Incarnationem, secundum positionem prædictam, Verbum Dei penitus non erit; quod apparet impossibile : tum ex hoc quod Verbum Dei est æternum, secundum illud : IN PRINCIPIO *erat Verbum* (Joann., I, 1); tum quia post Incarnationem Christus Verbum dicitur, secundum illud : *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus* VERBUM DEI (*Apoc.*, XIX, 13).

3° Amplius, Eorum quæ non communicant in materia et in genere uno impossibile est fieri conversionem in invicem; non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum cœlestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, quum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, quum sit Deus, non convenit neque in genere, neque in materia cum quocumque alio, eo

Digitized by Google

pas de matière (liv. I, ch. 25 et 17). Il est donc impossible que le Verbe de Dieu ait été changé en une chair ou en quelque autre chose.

4° Il est dans l'essence de la chair, des os, du sang et des autres parties d'être d'une matière déterminée. Si donc, suivant l'opinion qui nous occupe, le Verbe de Dieu a été changé en chair, il s'ensuit qu'il n'y a eu dans le Christ ni une vraie chair, ni autre chose de semblable; ainsi donc il n'est pas homme en réalité, mais seulement en apparence, et ici se présentent les autres conséquences analogues que nous avons opposées plus haut à Valentin (ch. 30).

Il est donc clair qu'il ne faut pas entendre cette parole de saint Jean : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14), en ce sens que le Verbe a été changé en chair, mais cela signifie qu'il a pris une chair afin de converser avec les hommes et de paraître visiblement parmi eux; aussi l'Évangéliste ajoute : *Et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire*, etc. (*ibid.*), de même que Baruch dit de Dieu : *Il a été vu sur la terre et il a conversé avec les hommes* (Baruch, III, 38).

CHAPITRE XXXII.

De l'erreur d'Arius et d'Apollinaire touchant l'âme du Christ.

Ce n'est pas seulement au sujet du corps de Jésus-Christ, mais aussi au sujet de son âme que nous voyons certains hommes concevoir un sentiment erroné.

Arius prétendit qu'il n'y eut pas d'âme dans le Christ, mais qu'il prit

quod Deus in genere non est, neque materiam habet (l. I, c. 25 et 17). Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum vel in quodcumque aliud.

4° Præterea, De ratione carnis, ossium et sanguinis et hujusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem prædictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro, nec aliud hujusmodi ; et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia hujusmodi quæ supra (c. 30) contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Joannes dicit : *Et Verbum caro factum est* (Joann., I, 14), non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem, sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret; unde et subditur : *Et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus*, etc. (*ibid.*), sicut et in Baruch de Deo dicitur quod *in terris visus est et cum hominibus conversatus est* (Baruch, III, 38).

CAPUT XXXII.

De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa ejus animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius quod in Christo non

Digitized by Google

seulement une chair, à laquelle la divinité tint lieu de l'âme; et il nous semble amené par une sorte de nécessité à affirmer cela. En effet, comme il voulait établir que le Fils de Dieu est une créature et qu'il est inférieur au Père, il invoqua, pour prouver ce point, les témoignages des Écritures qui révèlent l'infirmité humaine dans le Christ; et pour empêcher qu'on ne renversât sa démonstration en disant que les témoignages apportés par lui ne s'appliquent pas au Christ à raison de la nature divine, mais de la nature humaine, il refusa perversement une âme à Jésus-Christ, afin que, comme certaines choses ne sauraient convenir au corps humain : par exemple, d'avoir éprouvé de l'étonnement et de la crainte et d'avoir prié, on fût obligé de conclure de là à l'infériorité du Fils de Dieu. Il s'empara, pour appuyer son opinion, de cette parole de saint Jean que nous avons citée : *Le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14); d'où il voulait faire sortir cette conséquence, que le Verbe a pris seulement une chair, et non une âme. Apollinaire se rangea à cette opinion d'Arius (1).

Il est évident par ce qui précède que cette opinion est inadmissible. En effet :

1° Nous avons prouvé que Dieu ne peut être la forme d'un corps (liv. I, ch. 27). Donc, puisque le Verbe de Dieu est Dieu, ainsi que nous l'avons démontré (ch. 3, 11 et 14), il ne peut se faire que le Verbe de Dieu soit la forme d'un corps, de telle sorte qu'il puisse remplacer l'âme pour la chair. Cette raison a de la valeur contre Apollinaire, qui confessait que le Verbe de Dieu est vrai Dieu; et quoique Arius l'ait niée,

(1) Voyez pour l'opinion d'Arius la note 1 du ch. VI, page 359; et pour celle d'Apollinaire, la note 1 du chapitre précédent.

fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui divinitas loco animæ fuit; et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Quum enim vellet asserere quod Filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quæ infirmitatem humanam ostendunt in Christo; et, ne aliquis ejus probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, quum quædam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat hujusmodi in Filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suæ positionis assertionem præmissum verbum Joannis dicentis : *Verbum caro factum est* (Joann., I, 14); ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

Manifestum est autem ex præmissis hanc positionem impossibilem esse.

1° Ostensum est enim supra (l. I, c. 27) quod Deus forma corporis esse non potest. Quum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (c. 3, 11 et 14), impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit. Utilis autem est hæc ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur; et, licet hoc Arius negaret, tamen

Digitized by Google

cette raison ne se tourne pas moins contre lui, parce qu'il ne répugne pas seulement à Dieu d'être la forme d'un corps, mais aussi à tous les esprits supérieurs aux cieux, parmi lesquels Arius mettait le Fils de Dieu à la première place; à moins que l'on n'admette le sentiment d'Origène, qui enseigna que les âmes des hommes sont de la même espèce et de la même nature que les esprits supérieurs aux cieux (2); opinion dont nous avons démontré plus haut la fausseté (liv. II, ch. 95).

2° Si l'on supprime ce qui entre dans la raison constitutive de l'homme, il ne peut pas y avoir d'homme véritable. Or, l'âme est évidemment l'élément principal de la raison constitutive de l'homme, puisqu'elle est sa forme. Si donc Jésus-Christ n'a pas eu d'âme, il n'a pas été vrai homme, quoique l'Apôtre nous affirme qu'il est homme, en disant : *Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme* (I. Tim., II, 5).

3° Ce n'est pas seulement la raison constitutive de l'homme, mais aussi celle de chacune de ses parties qui dépend de l'âme; aussi, lorsque l'âme est séparée du corps, on ne donne que par équivoque aux parties de l'homme mort les noms d'œil, de chair et d'os, de même qu'on le fait pour un œil peint ou un œil de pierre. Si donc il n'y a pas eu d'âme dans le Christ, il n'a pas eu nécessairement non plus une

(2) Deus, quum in principio crearet ea quæ creare voluit, id est rationabiles creaturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter seipsum, id est bonitatem suam. Quia vero eorum quæ creanda erant ipse exstitit causa, in quo neque varietas aliqua, neque permutatio, neque impossibilitas inerat, æquales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe quum nulla ei causa varietatis ac diversitatis exsisteret. Verum quoniam rationabiles ipsæ creaturæ, sicut frequenter ostendimus, arbitrii facultate donatæ sunt, libertas unumquemque voluntatis suæ vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. Et hæc exstitit causa diversitatis inter rationabiles creaturas, non ex conditoris voluntate vel judicio originem trahens, sed propriæ libertatis arbitrio (Orig., *De principiis*, lib. II, c. 9). — D'après ce principe, Origène prétend que l'âme humaine peut arriver, par la pratique des vertus, à un degré de perfection assez élevé pour entrer dans l'ordre des Anges (*ibid.*, lib. I, c. 8, *De Angelis*).

etiam contra eum prædicta procedit ratio, quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercœlestium spirituum, inter quos supremum Filium Dei Arius ponebat; nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit (Περὶ ἀρχῶν, l. II, c. 9) animas humanas ejusdem speciei et naturæ cum supercœlestibus spiritibus esse; cujus opinionis falsitatem supra (l. II, c. 95) ostendimus.

2° Item, Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, quum sit ejus forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit, quum tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens: *Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus* (I. Tim., II, 5).

3° Adhuc, Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularum partium ejus dependet; unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui æquivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia

Digitized by Google

vraie chair, ni aucune autre partie de l'homme ; et cependant le Seigneur atteste qu'il a eu tout cela, en disant : *Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, XXIV, 39).

4° On ne peut pas donner le nom de fils à l'être produit d'un être vivant, à moins qu'il ne procède dans la même espèce : ainsi on ne dit pas qu'un ver est fils de l'animal dont il est produit. Or, si Jésus-Christ n'avait pas une âme, il ne serait pas de la même espèce que les autres hommes ; car les êtres qui diffèrent par la forme ne sauraient appartenir à la même espèce. On ne pourra donc pas dire que Jésus-Christ est le fils de Marie, ou qu'elle est sa mère ; ce qui, cependant, est affirmé dans le récit évangélique.

5° L'Évangile dit expressément que Jésus-Christ eut une âme, comme on le voit dans ces passages : *Mon âme est triste jusqu'à la mort* (Matth., XXVI, 38) ; *Maintenant mon âme est troublée* (Joann., XII, 27) ; et pour les empêcher d'alléguer que le mot âme désigne le Fils de Dieu lui-même, puisque, dans leur opinion, il tient lieu d'âme et de chair, il faut avoir recours à cette parole du Seigneur : *J'ai le pouvoir de la déposer*, c'est-à-dire mon âme, *et j'ai le pouvoir de la prendre de nouveau* (Joann., X, 18) ; ce qui donne à entendre que ce qui, dans le Christ, avait le pouvoir de déposer et de reprendre son âme est distinct de cette âme. Or, il n'était pas au pouvoir du corps de s'unir au Fils de Dieu ou de se séparer de Dieu, puisque cela excédait les forces de la nature. Il faut donc expliquer cela en ce sens qu'en Jésus-Christ autre était l'âme et autre la divinité du Fils de Dieu, à laquelle ce pouvoir est attribué à juste titre.

6° La tristesse, la colère et les passions analogues affectent l'âme

partium hominis ; quum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., XXIV, 39).

4° Amplius, Quod generatur ex aliquo vivente filius ejus dici non potest, nisi in eadem specie procedat ; non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed, si Christus animam non haberet, non esset ejusdem speciei cum aliis hominibus ; quæ enim secundum formam differunt ejusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Mariæ Virginis, aut quod illa sit mater ejus ; quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

5° Præterea, In Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit, sicut est illud : *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Matth., XXVI, 38) ; et : *Nunc anima mea turbata est* (Joann., XII, 27) Et, ne forte dicant ipsum Filium Dei animam dici, eo quod secundum eorum positionem loco animæ et carnis sit, sumendum est quod Dominus dicit : *Potestatem habeo ponendi eam* (animam meam), *et potestatem habeo iterum sumendi eam* (Joann., X, 18) : ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur a Deo, quum hoc etiam naturæ potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

6° Item, Tristitia, ira et hujusmodi pas-

Digitized by Google

sensitive, comme nous le voyons par le Philosophe (3). Or, il est démontré par les Évangiles que Jésus-Christ a éprouvé ces passions. *Donc* il y a eu nécessairement dans Jésus-Christ une âme sensitive et il est évident que cette âme est différente de la nature divine du *Fils* de Dieu.

Mais, comme on pourrait nous répondre que les Évangiles attribuent à Jésus-Christ ce qui est humain dans le sens métaphorique, de même que la Sainte-Écriture parle de Dieu dans une foule d'endroits, il faut trouver quelque chose que l'on soit forcé d'entendre dans le sens propre. Ainsi, comme on entend dans le sens propre, et non dans le sens métaphorique, toutes les autres choses qui concernent le corps, et que les Évangélistes racontent de Jésus-Christ, on ne doit pas non plus considérer comme une métaphore ce qui est dit, qu'il a mangé, et, *par* conséquent, qu'il a eu faim. Or, il n'appartient qu'aux êtres doués d'une âme sensitive d'éprouver la faim, puisque la faim est l'appétit de la nourriture. Jésus-Christ a donc nécessairement eu une âme sensitive.

CHAPITRE XXXIII.

De l'erreur d'Apollinaire, qui affirmait que le Christ n'a pas eu une âme raisonnable, et de l'erreur d'Origène, qui enseignait que l'âme du Christ a été créée avant le monde.

Apollinaire, convaincu par ces témoignages de l'Évangile, confessa

(3) Virtutes quidem sunt perfectiones; vitia vero amotiones. Præterea virtus ad proprias affectiones recte disponit; vitium non recte. Quare nec ipsæ erunt alterationes, nec igitur abjectiones assumptionesque eorum. Oriantur autem quum ea pars quæ sentit alteratur, necesse est. A sensibilibus vero alterabitur. Omnis namque virtus moralis in voluptatibus corporis et doloribus versatur. Hæ vero aut in actione, aut in memo-

siones sunt animæ sensitivæ, ut patet per Philosophum (*Physic.*, VII, c. 3). Hæc autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam, de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

Sed, quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis Sacra Scriptura loquitur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quæ de Christo Evangelistæ narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit, et, per consequens, quod esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam, quum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitivam.

CAPUT XXXIII.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam.

His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo

Digitized by Google

que le Christ eut une âme sensitive, mais sans esprit, ni intelligence; en sorte que le Verbe de Dieu tient lieu à cette âme d'intelligence et d'esprit. Mais cela ne suffit pas pour éviter les inconvénients que nous avons signalés. En effet :

1° L'homme entre dans l'espèce humaine parce qu'il a une âme humaine et la raison. Si donc Jésus-Christ n'a pas eu cela, il n'a pas été vrai homme et n'a pas appartenu à la même espèce que nous. Or, l'âme privée de raison appartient à une autre espèce que l'âme douée de raison; car, selon ce que dit le Philosophe, lorsqu'il s'agit des définitions et des espèces, toute différence essentielle ajoutée ou retranchée fait varier l'espèce, de même que l'unité le fait pour les nombres (1). Or, le raisonnable constitue une différence spécifique. Si donc il y a eu en Jésus-Christ une âme sensitive sans la raison, cette âme n'était pas de la même espèce que la nôtre, qui est douée de raison. Donc Jésus-Christ lui-même n'était pas de la même espèce que nous.

2° Il y a, même entre les âmes sensitives privées de raison, une diversité fondée sur l'espèce. Nous en trouvons la preuve dans les ani-

ria, aut in spe. Ac illa quidem quæ in actione sensu habentur, qui ab aliquo sensibili movetur. Quæ autem in memoria et spe, ab hac proficiscuntur; aut enim recordantes quibus affecti sunt, aut quæ exspectant sperantes, delectantur. Quare necesse est ejusmodi omnem voluptatem e sensibilibus oriri. Quoniam autem voluptate aut dolore excitato vitium et virtus insunt (in illis enim versantur), voluptates autem et dolores partis sentientis sunt alterationes, perspicuum est necessarium esse aliquo alterato hæc abjiciantur et comparentur. Præterea ipsorum generatio cum alteratione est, ipsa autem non est alteratio. At neque ejus partis animæ quæ intelligendi vim habet alteratio est; sciens enim maxime in his est quæ ad aliquid dicuntur (Arist., *Phys.*, VII, c. 3).

(1) Aliquid de aliquo significat ratio definitiva, et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantiæ numeri sunt, ita sunt, et non, quemadmodum quidam dicunt, unitatum. Nam et definitio numerus quidam est; divisibilis etenim, et in indivisibilia; non enim infinitæ rationes; numerus vero tale quid est. Et quemadmodum de numero, ablato, aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur; ita nec definitio, nec ipsum quid erat esse (seu essentia) erit amplius, ablato aliquo aut addito (Arist., *Metaphys.*, VIII, c. 3).

animam sensitivam fuisse, tamen sine mente et intellectu; ita quod Verbum Dei fuerit illi animæ loco intellectus et mentis. Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia prædicta vitanda.

1° Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit nec ejusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens; etenim, secundum Philosophum (*Metaphys.*, VIII, c. 3), dicitur quod, in diffinitionibus et speciebus, quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit ejusdem speciei cum anima nostra, quæ est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit ejusdem speciei nobiscum.

2° Adhuc, Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum spe-

Digitized by Google

maux sans raison, qui diffèrent entre eux par l'espèce, et cependant, chacun d'eux appartient à telle espèce, à raison de l'âme qui lui est propre. Ainsi donc, l'âme sensitive privée de raison est comme un genre qui comprend sous lui plusieurs espèces. Or, il n'y a rien dans un genre qui ne se trouve dans quelqu'une de ses espèces. Si donc l'âme de Jésus-Christ était du genre de l'âme sensitive privée de raison, elle serait nécessairement contenue dans une de ses espèces : par exemple, dans la même espèce que l'âme du lion, ou du cheval, ou de quelque autre bête; ce qui est complétement absurde.

3° Le corps est avec l'âme dans le même rapport que la matière avec la forme et l'instrument avec l'agent principal. Or, la matière doit être proportionnée à la forme, et l'instrument à l'agent principal. Il faut donc qu'une différence corresponde dans les corps à la différence des âmes ; et cela tombe sous les sens; car nous voyons que les membres sont différemment disposés chez les animaux divers, selon qu'il convient aux diverses dispositions des âmes. Si donc Jésus-Christ n'avait pas eu une âme semblable à la nôtre, ses membres n'auraient pas non plus ressemblé aux membres de l'homme.

4° Puisque, selon Apollinaire, le Verbe de Dieu est vrai Dieu, il ne saurait lui convenir d'admirer quoi que ce soit; car nous admirons les choses dont nous ignorons la cause. L'admiration ne convient pas davantage à l'âme sensitive, puisqu'il n'appartient pas à l'âme sensitive de se préoccuper de connaître les causes. Or, le Christ a éprouvé de l'admiration, comme les Évangiles le prouvent; car il est rapporté que *Jésus, en entendant* les paroles du Centurion, *fut dans l'admiration* (Matth., VIII, 10). Il faut donc supposer en Jésus-Christ, outre la divinité du

ciem exsistit; quod patet ex animalibus irrationalibus, quæ ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur, anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitivæ ratione carentis, oporteret quod contineretur sub aliqua specierum ejus, utpote quod fuerit in specie animæ leonis, vel equi, aut alicujus alterius belluæ; quod est omnino absurdum.

3° Amplius, Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formæ, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse; quod et secundum sensum apparet; nam in diversis animalibus inveniuntur diversæ dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

4° Præterea, Quum, secundum Apollinarem, Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest; nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animæ sensitivæ competeret, quum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis

Digitized by Google

Verbe et l'âme sensitive, un principe en vertu duquel il puisse lui convenir d'admirer, c'est-à-dire l'esprit humain. Il est donc clair, par ce qui vient d'être dit, que Jésus-Christ a eu un vrai corps humain et une vraie âme humaine.

Ainsi donc ce texte de saint Jean : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14), ne veut pas dire que le Verbe a été changé en chair, ni que le Verbe a pris seulement une chair ou une âme sensitive sans esprit; mais, selon la coutume de l'Écriture, la partie est prise pour le tout, en sorte que ces paroles : *Le Verbe a été fait chair*, équivalent à celles-ci : Le Verbe a été fait homme. L'âme, en effet, est mise aussi quelquefois pour l'homme dans l'Écriture; ainsi nous lisons : *Toutes les âmes de ceux qui étaient sortis de Jacob étaient au nombre de soixante-dix* (Exod., I, 5); et de même la chair est prise pour l'homme tout entier; car il est dit : *Toute chair verra pareillement que la bouche du Seigneur a parlé* (Is., XL, 5). Le mot chair se trouve donc ici pour l'homme tout entier, afin d'exprimer l'infirmité de la nature humaine que le Verbe a prise.

Si Jésus-Christ a eu une chair humaine et une âme humaine, comme il vient d'être démontré, il est évident que l'âme de Jésus-Christ n'a pas existé avant la conception de son corps. Nous avons prouvé, en effet, que les âmes des hommes n'existent pas avant leurs corps propres (liv. II, chap. 83). On voit par là combien est faux le sentiment d'Origène, qui affirmait que l'âme du Christ a été créée au commencement, avant les créatures corporelles et avec toutes les créatures spirituelles, que le Verbe de Dieu l'a prise, et qu'enfin, lorsque les siècles

probatur; dicitur enim quod *audiens Jesus* verba Centurionis *miratus est* (Matth., VIII, 10). Oportet igitur, præter divinitatem Verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam. Manifestum est igitur ex prædictis quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit.

Sic igitur quod Joannes dicit : *Et Verbum caro factum est* (Joann., I, 14), non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit, aut animam sensitivam sine mente; sed, secundum consuetum Scripturæ modum, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit : *Verbum caro factum est*, ac si diceretur : Verbum homo factum est. Nam et anima interdum ponitur pro homine in Scriptura; dicitur enim : *Erant omnes animæ eorum qui egressi sunt de femore Jacob, septuaginta* (*Exod.*, I, 5); similiter etiam et caro pro toto homine ponitur; dicitur enim : *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est* (Isai., XL, 5). Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur, ad exprimendam humanæ naturæ infirmitatem, quam Verbum assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis ejus conceptionem. Ostensum est enim (l. II, c. 83) quod humanæ animæ propriis corporibus non præexsistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam, et a Verbo Dei assump-

Digitized by Google

furent accomplis, elle fut revêtue d'une chair pour le salut d hommes (2).

CHAPITRE XXXIV.

De l'erreur de Théodore de Mopsueste touchant l'union du Verbe avec l'homme.

Il résulte donc de tout ce qui précède que Jésus-Christ n'a pas été privé de la nature divine, comme l'ont avancé Ebion, Cérinthe et Photin, ni d'un vrai corps humain, selon l'erreur des Manichéens et de Valentin; ni non plus d'une âme humaine, comme l'affirmèrent Arius et Apollinaire. Ces trois substances, savoir la divinité, une âme humaine et un vrai corps humain se trouvant ensemble dans le Christ, il nous reste à rechercher ce qu'il faut penser de leur union, d'après ce que nous trouvons dans les Écritures.

Théodore de Mopsueste et Nestorius, son disciple, ont émis l'opinion

(2) Quum unigenitus Dei invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter præbuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhæsisset affectu. Verum, quum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima de qua dixit Jesus : *Quia nemo auferet a me animam meam* (Joann., x, 18), ab initio creaturæ et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhærens, utpote Sapientiæ et Verbo Dei, et Veritati ac luci verse, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus, sicut et Apostolus his qui eam imitari deberent promittit, quia *Qui se jungit Domino, unus spiritus est* (I. Cor., vi, 17). Hac ergo substantia animæ inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri), nascitur, ut diximus, Deus homo, illa substantia media exsistente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere, sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit capere Deum, in quem, ut superius diximus, velut in Verbum et Sapientiam et Veritatem tota jam cesserat. Unde et merito pro eo vel quod tota esset in Filio Dei, vel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum ea quam Assumpserat carne Dei Filius, et Dei virtus, Christus et Dei Sapientia appellatur; et rursum Dei Filius, per quem omnia creata sunt, Jesus Christus et Filius hominis nominatur. Nam et Filius Dei mortuus esse dicitur, pro ea scilicet natura quæ mortem utique recipere poterat; et Filius hominis appellatur, qui venturus in Dei Patris gloria cum sanctis Angelis prædicatur.

tam, et demum circa finem seculorum pro salute hominum carne fuisse indutam (Περὶ ἀρχῶν, l. II, c. 6).

CAPUT XXXIV.

De errore Theodori Mopsuesteni circa unionem Verbi ad hominem.

Ex præmissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt; nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichæi atque Valentini; nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit, secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

Theodorus igitur Mopsuestenus, et Nes-

Digitized by Google

saint vivante sur cette union. Ils ont dit qu'une âme humaine et un corps humain se sont trouvés ensemble dans le Christ en vertu d'une union naturelle, de manière à former un homme qui est de la même espèce et de la même nature que le reste des hommes, et que Dieu a habité dans cet homme comme dans son temple, c'est-à-dire par sa grâce, tout comme dans les autres hommes saints; c'est ce qui lui fait dire aux Juifs : *Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours* (Joann., II, 19); et l'Évangéliste ajoute, comme pour expliquer cette parole : *Il parlait du temple de son corps* (*ibid.*, 21); et l'Apôtre dit qu'*il a plu* [au Père] *que toute la plénitude habitât en lui* (Coloss., I, 19). Il résulte ultérieurement de là, entre cet homme et Dieu, une sorte d'union d'affection, qui consiste en ce que cet homme s'attacha à Dieu par sa volonté qui était bonne, et en ce que Dieu l'accepta par sa volonté, selon ce que nous lisons : *Celui qui m'a envoyé est avec moi; et il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui est agréable* (Joann., VIII, 29). Ainsi ils assimilent cette union à celle dont parle l'Apôtre, en ces termes : *Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui* (I. Cor., VI, 17). Et comme, à raison de cette union, les noms qui conviennent proprement à Dieu sont transportés aux hommes, en sorte qu'ils sont appelés *dieux, fils de Dieu, seigneurs, saints* et *christs*, ainsi que nous le voyons en divers endroits de l'Écriture, de même les noms divins conviennent à cet homme, et dès lors il est appelé *Dieu*,

Et hac de causa per omnem Scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinæ nuncupationis insignibus decoratur (Orig., *De principiis*, lib. II, c. 6, *De Incarnatione Christi*). — Origène n'expose ses idées sur ce point qu'avec réserve; car l'article que nous citons est précédé de ces paroles : De quo nos non temeritate aliqua, sed quoniam ordo loci deposcit, ea magis quæ fides nostra continet, quam quæ humanæ rationis assertio vindicare solet, quam paucissimis proferamus, suspiciones potius nostras quam manifestas aliquas affirmationes in medium proferentes.

torius ejus sectator, talem sententiam de prædicta unione protulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturæ cum aliis hominibus, et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde illud quod ipse Judæis dixit : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud* (Joann., II, 19); et postea Evangelista, quasi exponens, subdit : *Ille autem dicebat de templo corporis sui* (*ibid.*, 21); et Apostolus, quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare* (*Coloss.*, I, 19). Et ex hoc consecuta est ulterius quædam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhæsit, et Deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud : *Qui me misit, mecum est; et non reliquit me solum quia ego, quæ placita sunt ei, facio semper* (Joann., VIII, 29) : ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum qualis est unio de qua Apostolus dicit : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est* (I. *Cor.*, VI, 17). Et, sicut ex hac unione nomina quæ proprie Deo conveniunt ad homines transferuntur, ut dicantur *dii*, et *filii Dei*, et *domini*, et *sancti*, et *christi*, sicut ex diversis locis Scripturæ patet, ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et *Deus*, et *Dei Filius*, et

Digitized by Google

Fils de Dieu, Seigneur, Saint et *Christ*, parce que Dieu habite en lui et qu'il lui est uni d'affection. Toutefois, comme la plénitude de la grâce s'est trouvée en lui plus que dans les autres hommes saints, il a été plus que tous les autres le temple de Dieu; l'union d'affection a été plus étroite entre lui et Dieu, et il a participé aux noms divins par un privilége singulier; et à cause de cette excellence de la grâce, il a été mis en participation de la dignité et de l'honneur de Dieu, à ce point qu'on l'adore conjointement avec Dieu.

Ainsi donc, d'après ce que nous venons de voir, la personne du Verbe de Dieu est nécessairement distincte de la personne de cet *homme que* l'on adore avec le Verbe de Dieu. Si l'on affirme qu'ils ne font l'un et l'autre qu'une personne, ce sera à raison de l'union d'affection dont nous avons parlé, et alors on dit que cet homme et le Verbe de Dieu sont une même personne, tout comme il est dit que l'homme et la femme *ne sont plus deux, mais une même chair* (Matth., XIX, 6). Et parce qu'il ne résulte pas d'une telle union que ce que l'on attribue à l'un puisse être affirmé de l'autre; car tout ce qui convient à l'homme n'est pas vrai de la femme, et réciproquement; les auteurs de cette opinion pensent qu'il faut observer, pour l'union du Verbe et de cet homme, qu'on ne peut pas attribuer convenablement au Verbe de Dieu, ou à Dieu, les choses qui sont propres à l'homme, comme appartenant à la nature humaine : par exemple, il convient à cet homme d'être né de la Vierge, d'avoir souffert, d'être mort, d'avoir été enseveli, et le reste; et ils prononcent qu'il n'est pas permis de prêter tout cela à Dieu, ou au Verbe de Dieu.

Cependant, parce que certains noms, bien qu'ils appartiennent principalement à Dieu, se donnent aussi en quelque manière aux hommes

Dominus, et *Sanctus*, et *Christus*. Sed tamen, quia in illo homine major plenitudo gratiæ fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit præ cæteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit, et propter hanc excellentiam gratiæ constitutus est in participatione divinæ dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Et sic, secundum prædicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei et alia persona illius hominis qui Verbo Dei coadoratur. Et si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem prædictam, ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum una persona sicut dicitur de viro et muliere quod *jam non sunt duo, sed una caro* (Matth., XIX, 6). Et, quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur de alterdici possit (non enim quidquid convenit viro verum est de muliere, aut e converso), ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant quod ea quæ sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei aut de Deo convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus et sepultus, et hujusmodi; quæ omnia asserunt de Deo vel de Dei Verbo dici non debere.

Sed, quia sunt quædam nomina quæ, etsi Deo principaliter conveniant, commu-

Digitized by Google

par communication, comme ceux de Christ, de Seigneur, de Saint, et même de Fils de Dieu, rien n'empêche, selon eux, d'attribuer à ces noms les choses qui viennent d'être énoncées. Il convient donc, à leur sens, de dire que le Christ, le Seigneur de gloire, le Saint des saints, ou le Fils de Dieu est né de la Vierge, a souffert, est mort et a été enseveli; d'où ils concluent qu'on ne doit pas donner à la bienheureuse Vierge le titre de mère de Dieu ou du Verbe de Dieu, mais celui de mère du Christ (1).

Mais si l'on examine avec attention cette opinion, on voit qu'elle détruit la vérité de l'Incarnation. En effet :

1° D'après ce qui précède, le Verbe de Dieu n'a été uni à cet homme que parce qu'il a habité en lui par sa grâce; et de là résulte l'union des volontés. Or, cette manière d'habiter du Verbe de Dieu dans l'homme ne constitue pas l'Incarnation du Verbe; car le Verbe de Dieu et Dieu lui-même a habité dans tous les saints depuis le commencement du monde, comme le dit l'Apôtre : *Vous êtes le temple du Dieu vivant, selon cette parole du Seigneur : J'habiterai en eux* (II. Cor., VI, 16), et on ne peut pas dire que cette habitation est une incarnation; car, s'il en était

(1) Cette hérésie naquit des disputes soulevées par celle d'Apollinaire, qui niait que le Verbe de Dieu eût pris une âme humaine, et, par conséquent, la nature humaine elle-même. Théodore de Mopsueste entreprit de prouver, et prouva, en effet, par l'Écriture, que Jésus-Christ eut un corps et une âme unis de manière à former un homme semblable à nous, en sorte qu'il réunissait en lui la nature divine et la nature humaine; mais il posa ce faux principe, que le Verbe n'habitait dans cet homme que comme dans un temple, d'où l'on devait conclure qu'il n'y a pas eu d'union hypostatique entre les deux natures. Nestorius tira cette conclusion, qui est très légitime, si l'on admet le principe de Théodore; et dès lors que l'on voit en Jésus-Christ deux personnes, il n'est plus permis d'appeler Marie mère de Dieu, mais seulement mère du Christ, puisque par là se trouve détruite la communication des idiomes, et qu'on ne peut plus dire absolument que le Verbe ou le Fils de Dieu est homme. — Nestorius fut condamné et déposé de son siége de Constantinople par le concile d'Éphèse, en 431. Le peuple, qui attendait avec anxiété la décision du concile, éclata en transports de joie en entendant la lecture du décret qui assurait à la sainte Vierge le titre glorieux de Mère de Dieu (Θεοτόκος).

nicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, Dominus, Sanctus, et etiam Filius Dei, de hujusmodi nominibus, secundum eos, nihil prohibet prædicta prædicari. Convenienter enim dicitur, secundum eos, quod Christus, Dominus gloriæ, vel Sanctus Sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus; unde et beatam Virginem, non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Sed, si quis diligenter consideret, prædicta positio veritatem Incarnationis excludit.

1° Non enim, secundum prædicta, Verbum Dei fuit homini illi unitum, nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnatum; habitavit enim Verbum Dei et Deus ipse in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli : *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus : Quoniam inhabitabo in illis* (II. *Cor.*, VI, 16); quæ tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin, frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset. — Nec etiam ad incarnationis ratio-

Digitized by Google

ainsi, Dieu se serait souvent incarné depuis l'origine du monde. — Il ne suffit pas non plus, pour constituer une incarnation, que le Verbe de Dieu ait habité dans cet homme par une grâce plus abondante, parce que le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce de l'union. Puis donc que la Religion chrétienne est fondée sur la foi à l'Incarnation, il est évident que cette opinion renverse le fondement de la religion chrétienne.

2° Le langage même qu'emploie l'Écriture fait bien voir la fausseté de cette opinion. La Sainte-Écriture exprime ordinairement que Dieu habite dans les hommes saints comme il suit : *Le Seigneur parla à Moïse* (Exod., VI, 2); ou bien : *Le Seigneur dit à Moïse* (*ibid.*, X, 13). *La parole du Seigneur se fit entendre à Jérémie* (Jérém., I, 4 *et alib.*), ou à quelque autre Prophète : *La parole du Seigneur se fit entendre au Prophète Aggée* (Agg., I, 1 et 3). Or, nous ne lisons nulle part que le Verbe de Dieu se soit fait Moïse, ou Jérémie, ou quelqu'un des autres; mais l'Évangéliste use de cette locution pour désigner, comme quelque chose de singulier, l'union du Verbe de Dieu avec la chair du Christ, quand il dit : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14), ainsi que nous l'avons exposé plus haut. Il est donc clair, d'après l'enseignement de l'Écriture, que le Verbe de Dieu n'a pas été dans Jésus-Christ homme seulement parce qu'il y a habité.

3° Tout ce qui devient quelque chose est cette chose qui est faite : ainsi, ce qui est fait homme est homme, et ce qui devient blanc est blanc. Or, le Verbe de Dieu a été fait homme, comme il résulte de ce que nous avons vu (ch. 27). Donc le Verbe de Dieu est homme. Or, on ne saurait affirmer l'un de l'autre deux êtres qui diffèrent de personne,

nem sufficit si Verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Quum igitur Christiana Religio in fide Incarnationis fundetur, evidenter apparet quod prædicta positio fundamentum Christianæ Religionis tollit.

2° Præterea, Ex ipso modo loquendi Scripturarum falsitas prædictæ positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit Sacra Scriptura his modis significare : *Locutus est Dominus ad Moysen* (*Exod.*, VI, 2), vel : *Dicit Dominus ad Moysen* (*ibid.*, X, 13); *Factum est verbum Domini ad Jeremiam* (Jerem., I, 4 et alibi), aut ad aliquem aliorum Prophetarum; *Factum est verbum Domini in manu Aggæi Prophetæ* (Agg., I, 1 et 3). Nunquam autem legitur quod Verbum Domini factum sit vel Moyses, vel Jeremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei Verbi ad carnem Christi designat Evangelista, dicens : *Et Verbum caro factum est* (Joann., I, 14), ut supra expositum est Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturæ.

3° Item, Omne quod factum est aliquid est illud quod factum est, sicut quod factum est homo est homo, et quod factum est album est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex præmissis (c. 27) habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito un

Digitized by Google

d'hypostase ou de suppôt; car lorsqu'on dit : « L'homme est un animal, » ce même qui est un animal est un homme; et si l'on dit : « L'homme est blanc, » on indique par là que cet homme même est blanc, quoique la blancheur soit en dehors de la raison constitutive de l'humanité; et, pour cette raison, on ne peut dire en aucune façon que Socrate est Platon, ou quelque autre individu de la même espèce, ou d'une espèce différente. Si donc le Verbe de Dieu a été fait chair, c'est-à-dire homme, comme l'Évangéliste l'atteste, il est impossible que le Verbe de Dieu et cet homme soient deux personnes, ou deux hypostases, ou deux suppôts.

4° Les pronoms démonstratifs se rapportent à la personne, à l'hypostase ou au suppôt; car nul ne dirait : « Je cours, » lorsqu'un autre court, à moins que ce ne soit dans le sens figuré, parce qu'un autre court à sa place. Or, cet homme qui s'appelait Jésus dit de lui-même : *J'étais avant qu'Abraham fût fait* (Joann., VIII, 58); *Mon Père et moi nous sommes un* (*ibid.*, X, 30), et plusieurs autres choses qui appartiennent évidemment à la divinité du Verbe. La personne et l'hypostase de cet homme qui parle est donc manifestement la personne même du Fils de Dieu.

5° On voit par ce qui précède que le corps du Christ n'est pas descendu du ciel, selon l'erreur de Valentin, ni son âme, selon l'erreur d'Origène (ch. 30 et 33); d'où il reste à conclure que ce qui est dit, qu'il est descendu, se rapporte au Verbe de Dieu; et il est descendu, non en changeant de lieu, mais à raison de son union avec une nature inférieure, ainsi que nous l'avons observé (ch. 30). Or, cet homme, parlant de lui-même, affirme qu'il est descendu du ciel, en ces termes :

de altero prædicetur; quum enim dicitur : « Homo est animal, » idipsum quod animal est homo est; et quum dicitur : « Homo est albus, » ipse homo albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis; et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato vel aliquod aliud singularium ejusdem vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est homo, ut Evangelista testatur, impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duæ personæ, vel duæ hypostases, vel duo suppositа.

4° Adhuc, Pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim, vel suppositum; nemo enim diceret : « Ego curro, » currente alio, nisi forte figurative, utpote quod alius loco ejus carreret. Sed ille homo qui dictus est Jesus dicit de se : *Antequam Abraham fieret ego sum* (Joann., VIII, 58); et : *Ego et Pater unum sumus* (*ibid.*, X, 30), et plura alia quæ manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

5° Amplius, Ex superioribus (c. 30 et 33) patet quod neque corpus Christi de cœlo descendit, secundum errorem Valentini, neque anima, secundum errorem Origenis; unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra (c. 30) dictum est. Sed ille homo,

Digitized by Google

Je suis le pain vivant, moi qui suis descendu du ciel (Joann., VI, 51). La personne et l'hypostase de cet homme sont donc nécessairement la personne du Verbe de Dieu.

6° Il est clair qu'il convient de monter au ciel au Christ homme, qui, selon ce qui est rapporté, *s'éleva à la vue des Apôtres* (Act., I, 9), et qu'il convient au Verbe de Dieu de descendre du ciel. Or, l'Apôtre dit : *Celui qui est descendu, c'est lui-même qui est aussi monté* (Ephés., IV, 10). Donc la personne et l'hypostase de cet homme sont les mêmes que la personne et l'hypostase du Verbe de Dieu.

7° Il ne convient pas de venir dans le monde à celui qui tire son origine du monde et qui n'existait pas avant que le monde fût. Or, Jésus-Christ homme tire son origine du monde selon la chair, puisqu'il a eu un vrai corps humain et terrestre, comme il a été démontré (ch. 27); et quant à son âme, il n'a pas existé avant d'être dans le monde; car il a eu une vraie âme humaine, dans la nature de laquelle il entre de ne pas exister avant d'être unie à un corps. Il reste donc à dire qu'il ne convient pas à cet homme de venir dans le monde à raison de son humanité. Or, il affirme lui-même qu'il est venu dans le monde : *Je suis sorti de mon Père*, dit-il, *et je suis venu dans le monde* (Joann., XVI, 28). Or, il est manifeste que ce qui convient au Verbe de Dieu est attribué à cet homme selon la vérité; car l'Évangéliste saint Jean nous fait voir clairement qu'il convient au Verbe de Dieu de venir dans le monde, en disant : *Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui*, etc. (Joann., I, 10 et 11). La personne et l'hypostase de cet homme qui parle sont

ex persona sua loquens, dicit se descendisse de cœlo : *Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi* (Joann., VI, 51). Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

6° Item, Manifestum est quod ascendere in cœlum Christo homini convenit, qui, *videntibus Apostolis elevatus est*, ut dicitur (*Act.*, I, 9). Descendere autem de cœlo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit : *Qui descendit, ipse est et qui ascendit* (*Ephes.*, IV, 10). Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis quæ est persona et hypostasis Verbi Dei.

7° Adhuc, Ei qui originem habet ex mundo et non fuit antequam esset in mundo non convenit venire in mundum. Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (c. 27); secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo; habuit enim veram animam humanam, de cujus natura est ut non sit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat venire in mundum : *Exivi*, inquit, *a Patre, et veni in mundum* (Joann., XVI, 28). Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit de homine illo dicitur vere; nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit Joannes Evangelista, dicens : *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit*, etc. (*Ibid.*, I, 10 et

Digitized by Google

donc nécessairement la personne et l'hypostase du Verbe de Dieu.

8° L'Apôtre s'exprime ainsi : *Il dit en entrant dans le monde : Vous n'avez point voulu de victime, ni d'oblation; mais vous m'avez uni un corps* (Hebr., x, 5). Or, celui qui entre dans le monde est le Verbe de Dieu, comme nous l'avons vu (ch. 30). Donc c'est au Verbe de Dieu lui-même qu'un corps est uni de manière à devenir son propre corps; ce qui ne pourrait se dire, si la même hypostase n'était pas celle du Verbe de Dieu et de cet homme. Donc, le Verbe de Dieu et cet homme n'ont nécessairement qu'une seule hypostase.

9° Tout changement ou toute passion qui convient au corps de quelqu'un peut être attribué à celui à qui appartient le corps; ainsi, si le corps de Pierre est blessé, frappé, ou vient à mourir, on peut dire que Pierre est blessé, frappé, ou meurt. Or, il vient d'être prouvé que le corps de cet homme était le corps du Verbe de Dieu. Il est donc permis d'attribuer au Verbe de Dieu toute passion qui a affecté le corps de cet homme. Donc on peut dire en toute vérité que le Verbe de Dieu et Dieu a souffert et a été crucifié, qu'il est mort et a été enseveli; ce qui était nié par ceux que nous combattons.

10° L'Apôtre dit : *Il convenait que Celui pour qui et par qui toutes choses sont, et qui avait conduit beaucoup d'enfants à la gloire, devînt, par la souffrance, le parfait auteur de leur salut* (Hebr., II, 10) (2). D'où nous concluons que celui pour qui toutes choses sont, qui a conduit les hommes à la gloire, et qui est l'auteur du salut des hom-

(2) Il y a dans la Vulgate *consummare*, au lieu de *consummari*. Suivant cette version il faudrait traduire : *Il convenait que Celui pour qui et par qui toutes choses sont, et qui avait conduit beaucoup d'enfants à la gloire, perfectionnât par la souffrance l'auteur de leur salut.*

11). Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

8° Item, Apostolus dicit : *Ingrediens mundum dicit : Hostiam et oblationem noluisti ; corpus autem aptasti mihi* (*Hebr.*, x, 5). Ingrediens autem mundum verbum Dei est ut, ostensum est (c. 30) Ipsi ergo Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus ejus; quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasis Verbi Dei et illius hominis. Oportet igitur esse eamdem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

9° Amplius, Omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicujus potest attribui ei cujus est corpus; si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quæ in corpore illius hominis facta fuit potest Verbo Dei attribui. Recte igitur potest dici quod Verbum Dei et Deus est passus, crucifixus, mortuus et sepultus; quod ipsi negabant.

10° Item, Apostolus dicit : *Decebat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari* (*Hebr.*, II, 10). Ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia, et qui homines in gloriam adducit, et qui est auctor salutis

Digitized by Google

mes, a souffert et est mort. Or, ces quatre choses appartiennent exclusivement à Dieu, et ne sont attribuées à aucun autre; car il est écrit : *Le Seigneur a fait toutes choses pour lui-même* (Prov., xvi, 4). Il est dit du Verbe de Dieu : *Toutes choses ont été faites par lui* (Joann., i, 3). Nous lisons encore : *Le Seigneur donnera la grâce et la gloire.* (Ps. lxxxiii, 12); et ailleurs : *Le salut des justes vient du Seigneur* (Ps. xxxvi, 39). Manifestement donc il est exact de dire que Dieu, que le Verbe de Dieu a souffert et qu'il est mort.

11° Quoique l'on puisse donner le nom de *seigneur* à un homme parce qu'il participe au domaine divin, cependant il n'est permis d'appeler le *Seigneur de gloire* aucun homme, ni aucune créature, parce que Dieu seul possède, en vertu de sa nature, la gloire du bonheur futur, et les autres n'en jouissent que par un don de la grâce; aussi est-il dit : *Le Seigneur des Vertus est lui-même le Roi de la gloire* (Ps. xxiii, 10). Or, l'Apôtre affirme que le *Seigneur de gloire* a été crucifié : *S'ils l'avaient connu*, dit-il, *jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire* (I. Cor., ii, 8). On peut donc vraiment dire que Dieu a été crucifié.

12° Le Verbe de Dieu est appelé Fils de Dieu en vertu de sa nature, ainsi qu'il résulte des démonstrations précédentes (chap. 11 et 14); au lieu que l'homme n'est appelé fils de Dieu qu'à raison de la grâce de l'adoption, et parce que Dieu habite en lui. Ainsi donc, suivant l'opinion ci-dessus exposée, les deux modes de filiation se rencontrent dans notre Seigneur Jésus-Christ; car le Verbe qui habite est fils de Dieu par nature, et l'homme qui est habité est fils de Dieu par la grâce de l'adoption. Par conséquent, le nom de Fils propre ou de Fils unique de Dieu ne peut pas s'appliquer à cet homme, mais seulement au Verbe

humanæ passus est et mortuus. Sed hæc quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur; dicitur enim: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (*Proverb.*, xvi, 4); et de Verbo Dei dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt* (Joann., i, 3); et : *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (*Psalm.* lxxxiii, 12); et alibi : *Salus autem justorum a Domino* (*Psalm.* xxxvi, 39). Manifestum est igitur recte dici Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.

11° Præterea, licet aliquis homo participatione divini dominii *dominus* dici possit, nullus homo tamen neque creatura aliqua potest dici *Dominus gloriæ*, quia gloriam futuræ beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiæ; unde et dicitur : *Dominus Virtutum ipse est Rex gloriæ* (*Psalm.* xxiii, 10). Sed Apostolus dicit *Dominum gloriæ* esse crucifixum : *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent* (1. *Cor.*, ii, 8). Vere igitur dici potest quod Deus sit crucifixus.

12° Adhuc, Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supra dictis (c. 11 et 14) patet; homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Jesu Christo, secundum positionem prædictam, est accipere utrumque filiationis modum; nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam, homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici proprius vel unigenitus Dei Filius, sed solum

Digitized by Google

de Dieu, qui seul a été engendré du Père de manière à prendre proprement naissance de lui. Or, l'Écriture attribue au Fils propre et unique de Dieu la souffrance et la mort; car l'Apôtre dit : *Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous* (Rom., VIII, 32); et nous lisons ailleurs : *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle* (Joann., III, 16). Ce qui prouve que l'Évangéliste veut parler de ce qu'il a été livré à la mort, c'est qu'auparavant il s'était exprimé dans les mêmes termes, en disant du Fils de l'homme crucifié : *Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle* (*ibid.*, 14 et 15). De même, l'Apôtre nous montre que la mort de Jésus-Christ est une marque de l'amour de Dieu pour le monde, lorsqu'il dit : *Dieu fait éclater son amour pour nous, en ce que, quand nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous dans le temps marqué* (Rom., V, 8 et 9). On peut donc vraiment dire que le Verbe de Dieu et Dieu a souffert et est mort.

13° On dit que quelqu'un est le fils de telle mère, parce que son corps est pris d'elle, quoique l'âme ne soit pas prise de la mère, mais vienne d'un principe extrinsèque. Or, le corps de cet homme a été pris d'une mère vierge, et nous avons démontré que le corps de cet homme est le corps du Fils naturel de Dieu, c'est-à-dire du Verbe de Dieu. Il convient donc d'affirmer que la bienheureuse Vierge est la mère du Verbe de Dieu, et aussi de Dieu, quoique la divinité du Verbe ne soit pas prise de sa mère; car il n'est point nécessaire que le Fils prenne de sa mère tout ce qui entre dans sa substance, mais seulement son corps.

Dei Verbum, quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem; dicit enim Apostolus : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (*Rom.*, VIII, 32); et : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam* (Joann., III, 16). Et quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra præmiserat, de Filio hominis crucifixo dicens : *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam* (*ibid.*, 14 et 15). Et Apostolus mortem Christi indicium divinæ dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens : *Commendat suam charitatem Deus in nobis; quoniam, quum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est* (*Rom.*, V, 8 et 9). Recte igitur dici potest quod Verbum Dei Deus sit passus et mortuus.

13° Item, Ex hoc dicitur aliquis filius alicujus matris, quia corpus ejus ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est; ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, id est Verbi Dei. Convenienter igitur dicitur quod beata Virgo sit mater Verbi Dei, et etiam Dei, licet divinitas Verbi a matre non sumatur; non

Digitized by Google

14° L'Apôtre dit : *Dieu envoya son Fils formé d'une femme* (Galat., IV, 4); paroles qui nous montrent comment il faut entendre la mission du Fils de Dieu. Il est dit, en effet, qu'il a été envoyé parce qu'il a été formé d'une femme; ce qui ne pourrait pas être vrai, si le Fils de Dieu n'avait pas existé avant d'être formé d'une femme; car on conçoit que l'être qui est envoyé en quelque lieu existe avant de se trouver dans le lieu où il est envoyé. Or, cet homme qui est fils adoptif, selon Nestorius, n'existait pas avant de naître d'une femme. On ne peut donc entendre ces mots de l'Apôtre : *Dieu envoya son Fils*, du Fils adoptif, mais on doit les appliquer au Fils naturel, c'est-à-dire à Dieu Verbe de Dieu. Or, par là même que quelqu'un est formé d'une femme, il est fils d'une femme. Donc Dieu Verbe de Dieu est fils d'une femme.

On nous répondra peut-être qu'il ne faut pas expliquer ce texte de l'Apôtre en ce sens, que le Fils de Dieu a été envoyé pour être formé d'une femme, mais qu'il signifie que le Fils de Dieu, qui a été formé d'une femme et assujetti à la loi, a été envoyé pour racheter ceux qui étaient sous la loi; et ainsi ces expressions, *son Fils*, ne doivent pas s'entendre du Fils naturel, mais bien de cet homme qui est fils d'adoption. Mais les paroles mêmes de l'Apôtre excluent ce sens. Celui-là seul, en effet, peut délivrer de la loi qui est au-dessus de la loi; et c'est l'auteur de la loi. Or, la loi a été rendue par Dieu. Donc il n'appartient qu'à Dieu de délivrer de la servitude de la loi. Or, l'Apôtre attribue cela au Fils de Dieu dont il parle. Donc le Fils de Dieu dont il parle est le Fils naturel. Donc il est vrai de dire que le Fils naturel de Dieu, c'est-à-dire Dieu Verbe de Dieu, a été formé d'une femme.

enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

14° Amplius, Apostolus dicit : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere* (*Galat.*, IV, 4); ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda. Eo enim dicitur missus quod factus est ex muliere; quodquidem verum esse non posset, nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere; quod enim in aliquid mittitur prius esse intelligitur quam sit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui est filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit : *Misit Deus Filium suum*, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de Filio naturali, il est de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei Verbum est filius mulieris.

Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere, sed ita quod Dei Filius, qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege erant redimeret; et secundum hoc, quod dicit: *Filium suum*, non oportebit intelligi de Filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui super legem exsistit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei de quo loquitur. Filius ergo Dei de quo loquitur est Filius naturalis. Verum ergo est dicere quod naturalis Dei Filius, id est Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.

Digitized by Google

15° La même chose ressort de ce que la rédemption du genre humain est attribuée à Dieu lui-même, dans ce passage : *Vous m'avez racheté, Seigneur, Dieu de vérité* (Ps. XXX, 6).

16° L'adoption des enfants de Dieu se fait par le Saint-Esprit selon cette parole : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants* (Rom., VIII, 15). Or, le Saint-Esprit n'est pas un don de l'homme, mais de Dieu. Donc ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui produit l'adoption des enfants. Or, c'est le Fils de Dieu, *envoyé par Dieu* et *formé d'une femme* qui la produit; et nous en avons la preuve dans ce qu'ajoute l'Apôtre : *Afin que nous reçussions l'adoption des enfants* (Galat., IV, 5). Il faut donc entendre cette parole de l'Apôtre du Fils naturel de Dieu. Donc Dieu le Verbe de Dieu a été formé d'une femme, c'est-à-dire de la Vierge-mère.

17° Saint Jean dit : *Et le Verbe a été fait chair* (Joann., I, 14). Or, il n'a reçu une chair que d'une femme. Donc le Verbe a été formé d'une femme; c'est-à-dire de la Vierge-mère, puisque la Vierge est la mère du Verbe de Dieu.

18° L'Apôtre dit que *Jésus-Christ, qui est Dieu, au-dessus de tout et béni dans tous les siècles, vient des patriarches, selon la chair* (Rom., IX, 5). Or, il ne vient des patriarches que par le moyen de la Vierge. Donc Dieu, qui est au-dessus de tout, vient de la Vierge selon la chair. Donc la Vierge est mère de Dieu selon la chair.

19° L'Apôtre dit de Jésus-Christ : *Comme il avait la forme de Dieu.... il s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave, et devenant semblable aux hommes* (Philipp., II, 6 et 7); et il est évident, si nous divisons, avec Nestorius, Jésus-Christ en deux personnes, savoir cet hom-

15° Præterea, Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur : *Redemisti me, Domine, Deus veritatis* (*Psalm.* XXX, 6).

16° Adhuc, Adoptio filiorum Dei fit per Spiritum Sanctum, secundum illud : *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum* (*Rom.*, VIII, 15). Spiritus autem Sanctus non est donum hominis, sed Dei. Ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei, *misso a Deo* et *facto ex muliere* ; quod patet per id quod Apostolus subdit : *Ut adoptionem filiorum reciperemus* (*Galat.*, IV, 5). Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur Dei Verbum factus est ex muliere, id est ex Virgine matre.

17° Item, Joannes dicit: *Et Verbum caro factum est* (Joann., I, 14). Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, id est ex Virgine matre; Virgo enim est mater Dei Verbi.

18° Amplius, Apostolus dicit quod *Christus est* ex patribus *secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula* (*Rom.*, IX, 5). Non autem ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

19° Adhuc, Apostolus dicit de Christo Jesu : *Qui, quum in forma Dei esset...., semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus* (Philipp., II, 6 et 7) ; ubi manifestum est, si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est

Digitized by Google

me, qui est fils adoptif, et le Fils naturel de Dieu, qui est le Verbe de Dieu, que ce texte ne saurait s'appliquer à cet homme. En effet, cet homme, s'il est un pur homme, n'a pas eu d'abord la forme de Dieu pour devenir ensuite semblable aux hommes, mais, au contraire, étant homme, il est devenu participant de la divinité; et en cela il n'a pas été anéanti, mais exalté. Nous devons donc entendre que le Verbe de Dieu ayant eu auparavant, et dès l'éternité, la forme de Dieu, il s'est dans la suite anéanti lui-même, en devenant semblable aux hommes. Or, on ne peut pas considérer cet anéantissement comme consistant uniquement en ce que le Verbe de Dieu a habité dans Jésus-Christ homme; car, dès l'origine du monde, le Verbe de Dieu a habité dans tous les saints par sa grâce, et cependant, on ne dit pas qu'il a été anéanti pour cela, parce que Dieu communique sa bonté aux créatures de telle manière qu'il ne perd rien lui-même, mais, au contraire, il est en quelque sorte plus exalté, en tant que la bonté des créatures manifeste sa sublimité, et cela d'autant plus que les créatures sont meilleures. Par conséquent, si le Verbe de Dieu a habité avec une plus grande plénitude dans Jésus-Christ homme que dans les autres saints, le Verbe se trouve moins anéanti en lui que dans les autres. Manifestement donc il ne faut pas se représenter l'union du Verbe avec la nature humaine comme si le Verbe de Dieu avait seulement habité dans cet homme, ainsi que Nestorius le prétendait, mais on doit la faire consister en ce que le Verbe de Dieu a été réellement fait homme. C'est ainsi seulement qu'aura lieu cet anéantissement, en sorte que l'on dira que le Verbe de Dieu a été anéanti, c'est-à-dire est devenu petit, non pas en perdant sa propre grandeur, mais en prenant la petitesse de l'homme; de même que, si l'âme existait avant le corps, on

filius adoptivus, et in Filium Dei naturalem qui est Verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei ut postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis e converso homo exsistens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei quod prius fuerit ab æterno in forma Dei, id est in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Jesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum; quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat, quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod ejus sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturæ fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis sanctis, minus in hoc quam in aliis convenit exinanitio Verbi. Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed secundum quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur

Digitized by Google

dirait également qu'elle devient la substance corporelle qui est l'homme, non par le changement de sa propre nature, mais parce qu'elle prendrait la nature corporelle.

20° Il est certain que le Saint-Esprit a habité dans Jésus-Christ homme ; car nous lisons que *Jésus rempli du Saint-Esprit revint d'auprès du Jourdain* (Luc, IV, 1). Si donc on ne doit faire consister l'Incarnation du Verbe qu'en ce que le Verbe de Dieu a habité en toute plénitude dans cet homme, on sera forcé de dire que le Saint-Esprit lui-même s'est incarné ; ce qui sort complétement de l'enseignement de la foi.

21° Le Verbe de Dieu habite manifestement dans les saints Anges, qui sont remplis d'intelligence parce qu'ils participent au Verbe ; car l'Apôtre dit : *Il n'a pas pris la nature des Anges, mais il a pris celle de la race d'Abraham* (Hébr., II, 16). Evidemment donc il ne faut pas croire que le Verbe n'a pris la nature humaine qu'en habitant en elle.

22° Si, dans l'opinion de Nestorius, on divise le Christ en deux qui diffèrent d'hypostase, il est impossible d'appeler Christ le Verbe de Dieu ; et cela résulte clairement tant du langage de l'Écriture, qui ne donne jamais le nom de Christ à Dieu ou au Verbe de Dieu avant l'Incarnation du Seigneur, que de la signification même du mot ; car le mot *Christ* veut dire *oint ;* et nous entendons qu'il est oint de l'huile de la joie, c'est-à-dire du Saint-Esprit, selon l'interprétation de saint Pierre (3). Or, on ne peut pas dire que le Verbe de Dieu a été oint du

(3) *Jesum a Nazareth quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute, qui pertransiit benefaciando et sanando omnes oppressos a diabolo, quoniam Deus erat cum illo* (Act., X, 38). C'est l'application de cette parole du Psalmiste : *Sedes tua, Deus, in seculum seculi; virga directionis, virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem : propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis* (Ps. XLIV, 7 et 8).

Verbum Dei exinanitum, id est parvum factum, non amissione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ parvitatis ; sicut, si anima præexsisteret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quæ est homo, non mutatione propriæ naturæ, sed assumptione naturæ corporeæ.

20° Præterea, Manifestum est quod Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit ; dicitur enim quod *Jesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Jordane* (Luc., IV, 1). Si igitur Incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus Sanctus erit incarnatus ; quod est omnino alienum a doctrina fidei.

21° Adhuc manifestum est Verbum Dei in sanctis Angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur ; dicit enim Apostolus : *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit* (*Hebr.*, II, 16). Manifestum est igitur quod assumptio humanæ naturæ a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

22° Adhuc, Si, secundum positionem Nestorii, Christus separetur in duos secundum hypostasim differentes, id est in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei Christus dicatur ; quod patet tum ex modo loquendi Scripturæ, quæ nunquam ante Incarnationem Domini Deum aut Dei Verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione ; dicitur enim *Christus* quasi *unctus* ; unctus autem intelli-

Digitized by Google

Saint-Esprit, puisque alors le Saint-Esprit serait supérieur au Fils, étant au-dessus de celui qui est sanctifié, comme sanctificateur. On ne pourra donc appliquer le sens du mot *Christ* qu'à cet homme. Donc on devra rapporter à cet homme cette parole de saint Paul : *Ayez en vous les mêmes sentiments qui sont en Jésus-Christ* (Philip., II, 5). Mais il ajoute : *Comme il avait la forme de Dieu, il n'a point pensé que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu* (*ibid.*, 6). Il est donc vrai de dire que cet homme a la forme, c'est-à-dire la nature de Dieu, et qu'il est égal à Dieu. Or, quoique les hommes soient appelés dieux, ou fils de Dieu, parce que Dieu habite en eux, il n'est jamais dit qu'ils sont égaux à Dieu. Il est donc clair que Jésus-Christ n'est pas appelé Dieu uniquement parce que Dieu habite en lui.

23° Bien que le nom de Dieu soit transporté aux hommes saints parce que la grâce habite en eux, jamais cependant on n'attribue à aucun des saints, à raison de la grâce qui est en lui, tout ce qui appartient exclusivement à Dieu, comme la création du ciel et de la terre et les autres opérations semblables. Or, la création de tous les êtres est attribuée à Jésus-Christ homme. Il est écrit, en effet : *Considérez l'Apôtre et le Pontife de notre foi, Jésus-Christ, qui est fidèle à celui qui l'a établi, comme Moïse l'a été dans toute sa maison* (Hébr., III, 1 et 2); ce qui doit s'entendre de cet homme et non du Verbe de Dieu, d'abord parce que nous venons de démontrer que, dans l'opinion de Nestorius, on ne peut pas appeler Christ le Verbe de Dieu, ensuite parce que le Verbe de Dieu n'a pas été créé, mais engendré. L'Apôtre ajoute : *Celui-ci a été jugé digne d'une gloire d'autant plus grande que celle de Moïse,*

gitur oleo exsultationis, id est Spiritu Sancto, ut Petrus exponit (*Act*, x, 38). Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu Sancto, quia sic Spiritus Sanctus esset major Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit Apostolus : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (Philipp., II, 5), ad hominem illum referendum est. Subdit autem : *Qui, quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo* (*ibid.*, 6), Verum igitur est dicere quod homo ille est in forma, id est in natura Dei, et æqualis Deo. Licet autem homines dicantur dii vel filii Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint æquales Deo. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

23° Item, Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiæ, nunquam tamen omnia quæ sunt solius Dei, sicut creare cœlum et terram aut aliquid hujusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim : *Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostræ, Jesum* Christum, *qui fidelis est ei qui fecit illum, sicut et Moyses in omni domo* (Hebr., III, 1 et 2); quod oportet de homine illo et non de Dei Verbo intelligi, tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest, tum quia Verbum Dei non est fac-

Digitized by Google

que celui qui a construit une maison est plus en honneur qu'elle (*ibid.*, 3). Jésus-Christ homme a donc construit la maison de Dieu; et saint Paul le prouve ensuite en disant : *Car toute maison est construite par quelqu'un, et celui qui a créé toutes choses, c'est Dieu* (*ibid.*, 4). L'Apôtre s'appuie donc, pour prouver que Jésus-Christ homme a construit la maison de Dieu, sur ce que Dieu a créé toutes choses; et cette preuve n'aurait nulle valeur, si Jésus-Christ n'était pas Dieu qui crée toutes choses. Ainsi donc, la création de toutes choses, qui est l'opération propre de Dieu, est attribuée à cet homme. Donc Jésus-Christ homme est Dieu lui-même hypostatiquement, et non pas uniquement parce que Dieu habite en lui.

24° On voit clairement que Jésus-Christ homme, en parlant de lui-même, s'attribue beaucoup de choses divines et surnaturelles, telles que celles-ci : *Je le ressusciterai au dernier jour* (Joann., VI, 40); *Je leur donne la vie éternelle* (*ib.*, X, 28). Ce serait là le comble de l'orgueil, si cet homme qui parle n'était pas Dieu lui-même hypostatiquement, mais était seulement habité par Dieu. Or, cela répugne à Jésus-Christ homme, qui dit de lui-même : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* (Matth., XI, 29). Donc cet homme humble et Dieu sont une même personne.

25° Si nous lisons dans les Écritures que cet homme a été exalté; car il est dit : *Il a été exalté par la main de Dieu*, etc. (Act., II, 33), nous y lisons aussi que Dieu a été anéanti : *Il s'est anéanti lui-même*, etc. (Philipp., II, 7). De même donc qu'à raison de l'union on peut affirmer de cet homme des choses élevées, comme d'être Dieu, de ressusciter

tum, sed genitum. Addit autem Apostolus : *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam* (*ibid.*, 3). Homo igitur Christus fabricavit domum Dei; quod consequenter Apostolus probat, subdens : *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo; qui autem omnia creavit, Deus est* (*ibid.*, 4). Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia; quæ probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum, quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

24° Amplius, Manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia, ut est illud : *Ego ressuscitabo eum in novissimo die* (Joann., VI, 40), et : *Ego vitam æternam do eis* (Joann. X, 28). Quodquidem esset summæ superbiæ, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde* (Matth., XI, 29). Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

25° Præterea, Sicut legitur in Scripturis quod homo ille est exaltatus; dicitur enim : *Dextera Dei exaltatus*, etc. (*Act.*, II, 33), ita legitur quod Deus sit exinanitus : *Semetipsum exinanivit*, etc. (Philipp., II, 7). Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos et alia hujusmo-

Digitized by Google

les morts, et d'autres semblables, ainsi on peut affirmer de Dieu des choses humbles, par exemple, d'être né de la Vierge, d'avoir souffert, d'être mort et d'avoir été enseveli.

26° Les verbes aussi bien que les pronoms relatifs se rapportent à un même suppôt; car l'Apôtre dit, en parlant du Fils de Dieu : *En lui ont été créées toutes choses dans le ciel et sur la terre, les êtres visibles et les invisibles* (Coloss., I, 16); et après il ajoute : *Et il est lui-même la tête du corps de l'Église, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts* (*ibid.*, 18). Or, cette parole : *En lui ont été créées toutes choses*, se rapporte évidemment au Verbe de Dieu; et ceci : *Il est le premier-né d'entre les morts*, s'applique au Christ. Ainsi donc le Verbe de Dieu et Jésus-Christ homme sont un seul suppôt et une seule personne, et tout ce que l'on affirme de cet homme doit être affirmé du Verbe de Dieu, et réciproquement.

27° L'Apôtre dit : *Il y a un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses sont* (I. Cor., VIII, 6). Or, *Jésus-Christ*, le nom de cet homme par qui toutes choses sont, convient évidemment au Verbe de Dieu. Ainsi donc le Verbe de Dieu et cet homme sont un seul Seigneur, et ils ne sont pas deux seigneurs ni deux fils, comme Nestorius le voulait; et il ressort de là ultérieurement que le Verbe de Dieu et cet homme sont une seule personne.

Si l'on y fait bien attention, on verra qu'en ce qui touche le mystère de l'Incarnation, cette opinion de Nestorius diffère peu de celle de Photin, puisqu'ils avançaient l'un et l'autre que cet homme n'est Dieu que parce que la grâce habite en lui, quoique Photin ait affirmé que cet homme a mérité le nom et la gloire de Dieu par sa passion et ses bonnes

di, ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus.

26° Adhuc, Relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt; dicit enim Apostolus, loquens de Filio Dei : *In ipso condita sunt universa in cœlis, et in terra, visibilia et invisibilia* (Coloss., I, 16); et postea subdit : *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis* (*ibid.*, 18). Manifestum est autem quod hoc quod dicitur : *In ipso condita sunt universa*, ad Verbum Dei pertinet; quod autem dicitur : *Primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum et, per consequens, una persona, et oportet quod quidquid dicitur de homine illo dicatur de Verbo Dei, et e converso

27° Item, Apostolus dicit : *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia* (I. Cor., VIII, 6). Manifestum est autem quod *Jesus Christus*, nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini nec duo filii, ut Nestorius dicebat; et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, hæc Nestorii opinio, quantum ad Incarnationis mysterium, parum differt ab opinione Photini, quia uterque hominem illum Deum asserebat solum propter inhabitationem gratiæ; quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per pas-

Digitized by Google

œuvres, au lieu que Nestorius confessa que dès le principe de sa conception il posséda ce nom et cette gloire, parce que Dieu habitait en lui dans toute sa plénitude. Mais ils différaient beaucoup relativement à la génération du Verbe; car Nestorius l'admettait, et Photin la rejetait absolument.

CHAPITRE XXXV.

Contre l'erreur d'Eutychès.

Nous venons d'établir par des preuves nombreuses (ch. 34) qu'il faut entendre le mystère de l'Incarnation en ce sens, que le Verbe de Dieu et l'homme sont une seule et même personne. Toutefois, en examinant bien cette vérité, il reste encore quelque difficulté. La nature divine, en effet, est nécessairement accompagnée de sa personnalité. Il semble qu'il en est de même de la nature humaine, puisque tout être qui subsiste dans la nature intelligente ou raisonnable a ce qui constitue la personne. Il ne paraît donc pas possible qu'il y ait une seule personne et deux natures, la nature divine et la nature humaine.

Divers auteurs ont eu recours à des hypothèses diverses pour résoudre cette difficulté. Eutychès, voulant maintenir, contre Nestorius, l'unité de personne en Jésus-Christ, dit qu'il n'y a également dans le Christ qu'une seule nature, en sorte que, quoique les deux natures divine et humaine aient été distinctes avant leur union, elles se sont combinées par cette union en une seule nature. Ainsi donc, il affirmait que la personne du Christ est de deux natures, et qu'elle ne

sionem et bona opera meruit, Nestorius autem confessus est quod a principio suæ conceptionis hujusmodi nomen et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem æternam Verbi, multum differebant; nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

CAPUT XXXV.

Contra errorem Eutychetis.

Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est (c. 34), ita oportet mysterium Incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur tamen quædam circa hujus veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura; nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura habet rationem personæ. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duæ naturæ, divina et humana.

Ad hujus autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personæ contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duæ naturæ distinctæ, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam; et sic dicebat Christi personam ex duabus natu-

Digitized by Google

subsiste pas en deux natures; ce qui le fit condamner au concile de Chalcédoine (1).

Plusieurs raisons démontrent la fausseté de cette opinion.

1° Nous avons prouvé plus haut qu'il y a eu en Jésus-Christ un corps, une âme raisonnable et la divinité (ch. 28-33). Il est évident que, même après l'union, le corps de Jésus-Christ n'est pas devenu la divinité même du Verbe; car, après l'union, le corps de Jésus-Christ était passible, visible aux yeux du corps, et on le distinguait aux traits des membres, toutes choses qui répugnent à la divinité du Verbe, comme on le voit par ce qui précède (liv. I, ch. 20). Après l'union, l'âme de Jésus-Christ était également distincte de la divinité du Verbe, parce que l'âme de Jésus-Christ, même après cette union, fut affectée des passions de la tristesse, de la douleur et de la colère; et ces passions ne sauraient non plus convenir en aucune manière à la divinité du Verbe, selon ce que nous avons établi (liv. I, ch. 16 et 89). Or, une âme humaine et un corps constituent la nature humaine. Ainsi donc, même après leur union, la nature humaine était distincte en Jésus-Christ de la divinité du Verbe, qui est la nature divine. Donc il y a deux natures en Jésus-Christ, même après leur union.

(1) Eutychès, abbé d'un monastère voisin de Constantinople, commença à dogmatiser en 448. Quelques auteurs ont prétendu que la discussion soulevée par ses opinions n'était qu'une dispute de mots. Mais on voit clairement par les comparaisons qu'Eutychès employait, pour expliquer sa pensée, qu'elle était contraire à la vérité catholique. Selon Théodoret, il ne voulait pas que l'on dît que Jésus-Christ est consubstantiel à son Père selon la nature divine, et à nous selon la nature humaine. Il croyait que la nature humaine a été absorbée par la nature divine, comme une goutte d'eau le serait par la mer, ou comme la matière combustible jetée dans une fournaise est absorbée par le feu; en sorte qu'il n'y a plus rien d'humain en Jésus-Christ, et que la nature humaine a été en quelque manière convertie en nature divine (Theodoret, *Dial. in confus. conc. const.*, Act. 3). Le conciliabule d'Éphèse, dont les actes méritèrent la flétrissante qualification de *Brigandage d'Éphèse*, se déclara pour Eutychès et traita ses adversaires avec la dernière violence. Le concile de Chalcédoine, légitimement assemblé en 451, réforma sa sentence, et les Pères reçurent avec acclamation les célèbres lettres doctrinales du pape saint Léon.

ris esse, non autem in duabus naturis subsistere; propter quod in Chalcedonensi Synodo est condemnatus.

Hujus autem positionis falsitas ex multis apparet.

1° Ostensum enim est supra (c. 28-33) quod in Christo Jesu et corpus fuit et anima rationalis et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas; nam corpus Christi, etiam post unionem, passibile fuit et corporeis oculis visibile et lineamentis membrorum distinctum; quæ omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (l. I, c. 20) patet. Similiter etiam anima Christi, post unionem, aliud fuit a divinitate Verbi, quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiæ et doloris et iræ affecta fuit; quæ etiam divinitati nullo modo convenire possunt, ut ex præmissis (l. I, c. 16 et 89) patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem, humana natura in Christo fuit aliud

Digitized by Google

2° La nature est le principe en vertu duquel on appelle un être naturel. Or, on dit qu'un être est naturel parce qu'il a une forme, et de même pour l'être artificiel; car on n'appelle pas maison une chose avant qu'elle ait reçu la forme de l'art, ni cheval l'être qui n'a pas encore reçu la forme de sa nature. Donc la forme d'un être naturel est sa nature. Donc on doit dire qu'il y a deux formes en Jésus-Christ, même après l'union, puisque l'Apôtre dit de Jésus-Christ que, *comme il avait la forme de Dieu..., il prit la forme d'esclave* (Philipp., II, 6 et 7). Or, on ne peut pas dire qu'il y a identité entre la forme de Dieu et la forme d'esclave; car aucun être ne prend ce qu'il a déjà; et, par conséquent, si la forme de Dieu est la même que la forme d'esclave, il n'aurait pas pris la forme d'esclave, puisqu'il avait déjà la forme de Dieu. On ne peut pas dire non plus que la forme de Dieu a été corrompue en Jésus-Christ par l'union, parce qu'alors après l'union Jésus-Christ ne serait plus Dieu. On ne peut pas dire davantage que dans l'union la forme d'esclave a été corrompue, puisque ainsi il n'aurait pas pris la forme d'esclave. Il n'est pas plus permis de dire que la forme d'esclave a été mêlée à la forme de Dieu; car deux choses qui se mélangent ne conservent plus leur intégrité, mais elles sont corrompues l'une et l'autre en partie; et, par conséquent, saint Paul ne dirait pas qu'il a pris la forme d'esclave, mais quelque chose de cette forme. Ainsi donc, il faut tenir, d'après les paroles de l'Apôtre, que, même après leur union, il y a eu deux formes en Jésus-Christ. Donc il y a eu deux natures.

3° Le terme de *nature* a été employé primitivement pour exprimer la génération même des êtres qui naissent; il a été transporté ensuite

a divinitate Verbi, quæ est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duæ naturæ.

2° Item, Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis; non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturæ suæ. Forma igitur rei naturalis est ejus natura. Oportet ergo dicere quod in Christo sint duæ formæ, etiam post unionem; dicit enim Apostolus de Christo Jesu quod, *quum in forma Dei esset.... formam servi accepit* (Philipp., II, 6 et 7). Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei et forma servi; nihil enim accipit quod jam habet; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, quum jam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta, quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione, quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formæ Dei, quia quæ permiscentur non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid ejus. Et sic oportet dici, secundum verba Apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duæ formæ; ergo duæ naturæ.

3° Amplius, Nomen *naturæ* primo impositum est ad significandum ipsam gene-

Digitized by Google

au principe de cette génération, et de là il a passé au principe de mouvement intrinsèque au mobile. Comme ce principe est une matière ou une forme, on a appelé ultérieurement nature la forme ou la matière d'un être naturel qui a en lui un principe de mouvement; et parce que la forme et la matière constituent l'essence de l'être naturel, le nom de nature a été étendu jusqu'à signifier l'essence de tout être qui existe dans une nature, en sorte que l'on appelle nature d'un être l'essence qu'exprime la définition; et nous entendons ainsi le terme de nature dans le cas présent; car c'est en ce sens que nous disons que la nature humaine et la nature divine sont en Jésus-Christ. Si donc il est vrai, comme Eutychès l'a avancé, que la nature humaine et la nature divine étaient distinctes avant leur union, et que dans cette union les deux natures n'en ont plus composé qu'une seule, cela s'est fait nécessairement de quelqu'une des manières suivant lesquelles plusieurs choses deviennent naturellement une même chose. Or, une seule chose se forme de plusieurs : — Premièrement, à raison de l'ordre seulement : ainsi, d'un nombre de maisons on fait une ville, et d'un nombre de soldats une armée. — Secondement, par l'ordre et la composition : par exemple, on élève une maison en assemblant les parties de cette maison par le contact et par une liaison. Mais ces deux manières ne conviennent pas pour constituer une seule nature de plusieurs. Donc les choses dont la forme consiste dans l'ordre ou la composition ne sont pas des choses naturelles, pour que l'on puisse appeler leur unité une unité de nature. — Troisièmement, une seule chose est faite de plusieurs par mélange : ainsi, de quatre éléments il résulte un corps mixte. Cette dernière manière ne convient non

rationem *nascentium*, et exinde translatum est ad significandum principium generationis hujusmodi, et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili; et, quia hujusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus; et, quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturæ ad significandum essentiam cujuscumque rei in natura exsistentis, ut sic natura alicujus rei dicatur essentia quam significat diffinitio; et hoc modo hic de natura est quæstio; sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam. Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duæ ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri. Fit autem unum ex multis : — Uno quidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus. — Alio modo, ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturæ ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturæ. — Tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum : — Primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum

Digitized by Google

plus aucunement pour le cas dont il s'agit : — Premièrement, parce qu'il n'y a mélange que des êtres qui ont une matière commune et que leur nature dispose respectivement à agir et à souffrir l'action ; et cela ne saurait se rencontrer ici, puisque nous avons démontré que Dieu est immatériel et absolument impassible (liv. I, ch. 17 et 16). — Secondement, parce qu'il ne peut y avoir de mélange entre deux choses dont l'une dépasse l'autre de beaucoup ; car si l'on fait tomber une goutte de vin dans mille mesures d'eau, le vin n'est pas mélangé, mais corrompu ; et, pour la même raison, nous ne disons pas que le bois jeté dans un brasier est mêlé au feu, mais qu'il est consumé par le feu, à cause de l'excellence de la puissance du feu. Or, la nature divine est infiniment au-dessus de la nature humaine, puisque nous avons prouvé que la puissance de Dieu est infinie (liv. I, ch. 43). Donc le mélange des deux natures est de toute manière impossible.—Troisièmement, parce que, en accordant que le mélange ait lieu, ni l'une ni l'autre nature ne resterait sauve ; car, si le mélange est réel, les choses susceptibles d'être mélangées ne demeurent pas sauves dans ce qu'il produit. Lors donc que le mélange des deux natures divine et humaine serait accompli, ni l'une ni l'autre ne subsisterait, mais ce serait une troisième substance ; et ainsi Jésus-Christ ne serait ni Dieu ni homme. On ne peut donc pas entendre ce que disait Eutychès, qu'avant l'union il y avait deux natures, et qu'après l'union il n'y en eut plus qu'une en notre Seigneur Jésus-Christ, comme si les deux natures avaient constitué une seule nature. Il reste donc à l'entendre en ce sens, que l'une des deux seulement se sera conservée après l'union. Donc, ou Jésus-Christ n'avait que la nature divine, et ce qui paraissait d'humain en lui était fantastique, selon la doctrine des Ma-

quæ communicant in materiâ et quæ agere et pati ad invicem nata sunt ; quodquidem hic esse non potest ; ostensum est enim (l. I, c. 17 et 16) quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est. — Secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud mixtio fieri non potest ; si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquæ, non erit mixtio, sed corruptio vini ; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem. Divina autem natura in infinitum humanam excedit, quum virtus Dei sit infinita, ut ostensum est [l. I, c. 43]. Nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturæ. — Tertio, quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salva ; miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium ; et sic Christus non esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Jesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo quod altera tantam earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Mani-

Digitized by Google

nichéens, ou la nature divine a été changée en la nature humaine, comme l'enseigna Apollinaire ; et nous les avons réfutés plus haut (ch. 29 et 31). Nous concluons donc qu'il répugne qu'il y ait eu deux natures en Jésus-Christ avant l'union, et une seule après l'union.

4° Il ne se rencontre jamais qu'une seule nature résulte de deux natures qui demeurent, parce que chacune d'elles est un tout, et les choses qui entrent dans la constitution d'un être tombent sous la raison de la partie. Par conséquent, puisque de l'âme et du corps il résulte un seul être, on ne peut appeler ni l'âme ni le corps une nature, selon que nous entendons maintenant la nature, parce qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre une espèce complète, mais qu'ils font l'un et l'autre partie d'une seule nature. Dès lors donc que la nature humaine est une nature complète, et qu'il en est de même de la nature divine, il est impossible qu'elles se réunissent dans une nature unique, à moins qu'elles ne soient corrompues tous les deux, ou seulement l'une d'elles ; ce qui ne saurait être, puisqu'on voit, par ce qui précède (ch. 34), que le même Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme. Il répugne donc qu'il n'y ait en Jésus-Christ qu'une seule nature.

5° Si deux choses qui demeurent constituent une seule nature, c'est qu'elles y entrent en qualité de parties corporelles, comme les membres qui constituent l'animal ; ce qui ne peut être supposé ici, puisque la nature divine n'est nullement corporelle ; ou bien qu'un être unique est constitué d'une matière et d'une forme, comme l'animal l'est d'une âme et d'un corps ; et, dans le cas proposé, on ne peut rien dire de semblable ; car nous avons établi que Dieu n'est pas matière et qu'il ne saurait être la forme d'un corps (liv. I, ch. 17 et 27).

chæus dixit, aut divina natura conversa est in humanam naturam, ut Apollinaris dixit ; contra quos supra (c. 29 et 31) disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

4° Amplius, Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quælibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur eadunt in ratione partis. Unde, quum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars hujus naturæ. Quum igitur natura humana sit quædam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel alia corrumpatur ; quod esse non potest, quum ex supradictis (c. 34) patent unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

5° Item, Ex duobus manentibus una natura constituitur : vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal ; quod hic dici non potest, quum divina natura non sit aliquid corporeum ; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal ; quod etiam non potest in proposito dici, ostensum est enim (l. I, c. 17 et 27) quod Deus neque materia est neque alicujus forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut (c. 34) os-

Digitized by Google

Si donc Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, comme nous l'avons prouvé (ch. 34), il est impossible qu'il n'y ait en lui qu'une seule nature.

6° Nous avons observé que la soustraction ou l'addition de quelque principe essentiel diversifie l'espèce de la chose, et, par conséquent, change la nature, qui n'est autre que l'essence exprimée par la définition (ch. 33); et nous voyons pour cette raison qu'une différence spécifique ajoutée ou retranchée dans la définition y introduit une différence, quant à l'espèce, tout comme l'animal raisonnable et celui qui est privé de raison diffèrent d'espèce; et de même, pour les nombres, l'addition ou la soustraction d'une unité produit des espèces de nombres différentes. Or, la forme est un principe essentiel. Donc toute addition faite à la forme produit une autre espèce et une autre nature, dans le sens que nous donnons maintenant au mot nature. Si donc la divinité du Verbe est ajoutée à la nature humaine comme une forme, elle fera une autre nature; et ainsi Jésus-Christ n'aura pas la nature humaine, mais quelque autre, de même que le corps animé est d'une autre nature que ce qui n'est que corps.

7° Les êtres qui n'ont pas une nature commune ne se ressemblent pas par l'espèce; tels sont l'homme et le cheval. Or, si la nature du Christ est composée de la nature divine et de la nature humaine, il est évident que les autres hommes n'auront pas la nature du Christ. Donc il ne nous ressemblera pas par l'espèce; conséquence contraire à ce que dit l'Apôtre, qu'*il a dû être assimilé en toutes choses à ses frères* (Hébr., II, 17).

8° La forme et la matière constituent toujours une espèce unique,

tensum est, impossible est quod in eo sit una natura tantum.

6° Adhuc, Subtractio vel additio alicujus essentialis principii variat speciem rei, et, per consequens, mutat naturam, quæ nihil est aliud quam essentia quam significat diffinitio, ut dictum est (cap. 33): et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta diffinitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale et ratione carens specie differunt, et sicut in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam et aliam speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formæ additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanæ naturæ sicut forma, faciet aliam naturam; et sic Christus non erit humanæ naturæ, sed cujusdam alterius, sicut corpus animatum est alterius naturæ, quam id quod est corpus tantum.

7° Adhuc, Ea quæ non conveniunt in natura non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus assimilari* (*Hebr.*, II, 17).

8° Præterea, Ex forma et materia sem-

que l'on peut attribuer à plusieurs êtres, en acte ou en puissance, selon que cela entre dans la raison de l'espèce. Si donc la nature divine s'adjoint à la nature humaine comme une forme, il résultera nécessairement du mélange des deux une espèce commune, à laquelle plusieurs êtres pourront participer; ce qui est évidemment faux, car il n'y a qu'un seul Jésus-Christ, Dieu et homme. La nature divine et la nature humaine n'ont donc pas constitué en Jésus-Christ une seule nature.

9° Ce que dit Eutychès, qu'il y a eu deux natures avant leur *union* dans le Christ, nous paraît également étranger à la foi. En effet, comme la nature humaine est constituée d'une âme et d'un corps, il s'ensuit que l'âme ou le corps, ou tous les deux ont existé avant l'Incarnation de Jésus-Christ; conséquence dont la fausseté ressort de ce qui précède (ch. 34). Il est donc contraire à la foi de dire que les deux natures de Jésus-Christ ont existé avant l'union, et qu'il n'y en a eu qu'une seule après l'union.

CHAPITRE XXXVI.

De l'erreur de Macaire d'Antioche, qui n'admettait en Jésus-Christ qu'une seule volonté.

L'opinion de Macaire d'Antioche, qui supposait en Jésus-Christ une seule opération et une seule volonté, semble presque revenir à la précédente (1). En effet :

(1) Le concile de Chalcédoine ayant décidé contre Eutychès qu'il y a en Jésus-Christ deux natures, on essaya d'expliquer comment ces deux natures, quoique distinctes, ne font qu'une seule personne. Quelques-uns crurent résoudre la difficulté en supposant que la nature humaine, distincte de la nature divine, lui est si étroitement

per constituitur una species, quæ est prædicabilis de pluribus, actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanæ naturæ divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quædam communis species resultet, quæ sit a multis participabilis ; quod patet esse falsum; non enim est nisi unus Jesus Christus, Deus et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

9o Amplius, Hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Quum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequitur quod vel anima vel corpus aut utrumque ante Christi Incarnationem fuerit ; quod per supradicta (c. 34) patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod, ante unionem, fuerint duæ naturæ Christi, et, post unionem una.

CAPUT XXXVI.

De errore Macarii Antiocheni, ponentis unam tantum voluntatem in Christo.

Fere autem in idem redire videtur et Macarii Antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

Digitized by Google

1° Chaque nature a une opération propre; car le principe d'opération est la forme, en vertu de laquelle chaque nature a une espèce propre; d'où il ressort nécessairement que, de même que les diverses natures ont des formes diverses, elles ont aussi des actions diverses. Si donc il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule action, il s'ensuit qu'il n'y a en lui qu'une seule nature; et c'est là l'hérésie eutychienne. Reste donc à dire qu'il est faux qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule opération.

2° La nature divine est parfaite en Jésus-Christ, et par elle il est consubstantiel au Père; la nature humaine y est parfaite aussi, et par elle il appartient à la même espèce que nous. Or, nous avons prouvé qu'il entre dans la perfection de la nature divine d'avoir une volonté (liv. I, ch. 72), et il entre pareillement dans la perfection de la nature humaine

unie qu'elle n'a pas d'action propre, en sorte que le Verbe est le seul principe actif en Jésus-Christ, et que la volonté humaine est purement passive, comme l'instrument entre les mains de l'ouvrier. Voici quel est le raisonnement fondamental du Monothélisme : Il ne peut y avoir dans une seule personne qu'un seul principe qui veut et se détermine; car la personne étant un individu qui subsiste en lui-même, qui a son principe d'action consistant dans une volonté et une intelligence distinctes de la volonté et de l'intelligence de tout autre principe, on ne peut supposer plusieurs intelligences et plusieurs volontés distinctes sans supposer par là même plusieurs personnes. Or, l'Eglise a défini qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne. Il n'y a donc en Jésus-Christ qu'un seul principe d'action. Donc la nature divine et la nature humaine sont unies en Jésus-Christ de telle sorte qu'il n'y a pas en lui deux actions, ni, par conséquent, deux volontés. — Cyrus, patriarche d'Alexandrie, assembla un concile qui sanctionna la doctrine du Monothélisme. Saint Sophrone, évêque de Damas, et ensuite de Jérusalem, la condamna. Sergius, patriarche de Constantinople, fit prévaloir le sentiment de Cyrus dans un autre concile. Le pape Honorius essaya d'assoupir la dispute en conseillant d'abandonner la discussion sur ce point. L'empereur Héraclius fit dresser un acte contenant les décisions des deux conciles, d'Alexandrie et de Constantinople; cet acte, appelé l'*Ecthèse*, augmenta la division. Constant, voulant rétablir la paix, publia, sous le nom de *Type*, une formule qui ordonnait le silence sur cette question. Le pape Martin Ier, dans un concile de cinq cents évêques, tenu à Rome en 649, condamna le Monothélisme, l'*Ecthèse* d'Héraclius et le *Type* de Constant. Il fut à ce sujet persécuté et relégué dans la Chersonèse-Taurique, aujourd'hui la Crimée. Enfin, l'empereur Constantin Pogonat demanda au pape saint Agathon un concile qui se réunit à Constantinople, en 680. C'est le sixième général, troisième de Constantinople. Tous les Pères y souscrivirent la condamnation du Monothélisme; Macaire d'Antioche s'obstina seul à soutenir l'hérésie. Il fut excommunié et déposé dans le sein même du concile. La question des images fit oublier celle-ci, qui avait causé tant de troubles.

1° Cujuslibet enim naturæ est aliqua operatio propria; nam forma est operationis principium, secundum quam unaquæque natura habet propriam speciem; unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversæ formæ, ita sint et diversæ actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura; quod est Eutychianæ hæresis. Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

2° Item, In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri, et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinæ naturæ est voluntatem habere, ut ostensum est (l. I, c. 72); similiter etiam de perfectione humanæ naturæ est

Digitized by Google

d'avoir une volonté, qui la fait jouir du libre arbitre. Donc il y a nécessairement deux volontés en Jésus-Christ.

3° La volonté est une partie potentielle de l'âme humaine, tout comme l'intelligence. Si donc il n'y a pas eu en Jésus-Christ d'autre volonté que la volonté du Verbe, pour la même raison il n'y a pas eu en lui d'autre intelligence que l'intelligence du Verbe, et nous retombons ainsi dans l'opinion d'Apollinaire.

4° S'il n'y a eu en Jésus-Christ qu'une seule volonté, il a eu nécessairement la volonté divine; car le Verbe n'a pas pu perdre la volonté divine, qu'il a eue éternellement. Or, il n'appartient pas à la volonté divine de mériter, puisque le mérite est propre à l'être qui tend à sa perfection. Ainsi donc, Jésus-Christ n'aurait mérité par sa passion ni pour lui, ni pour nous; et l'Apôtre enseigne le contraire, en disant : *Il est devenu obéissant* à son Père *jusqu'à la mort... c'est pourquoi Dieu l'a élevé* (Philipp., II, 8 et 9).

5° Si la volonté humaine n'a pas été en Jésus-Christ, il s'ensuit qu'il n'a pas eu le libre arbitre selon la nature qu'il a prise; car c'est la volonté qui met l'homme en possession du libre arbitre. Ainsi donc, Jésus-Christ homme n'agissait pas de la manière propre à l'homme, mais de la même manière que les autres animaux qui sont privés du libre arbitre. Il n'y a donc eu dans ses actes rien de vertueux, de louable, ou que nous devions imiter. Il a donc dit en vain : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* (Matth., XI, 29); *Je vous ai donné l'exemple, afin que vous agissiez vous-mêmes comme j'ai agi* (Joann., XIII, 15).

6° Quoique l'homme pur soit un quant au suppôt, il y a cependant

quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

3° Adhuc, Voluntas est una pars potentialis animæ humanæ, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas præter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus præter intellectum Verbi; et sic redibit positio Apollinaris.

4° Amplius, Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina; non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab æterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri, quia meritum est alicujus in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset; cujus contrarium docet Apostolus, dicens : *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem...; propter quod et Deus exaltavit illum* (Philipp., II, 8 et 9).

5° Præterea, Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuit; nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quæ libero arbitrio carent. Nihil igitur in ejus actibus virtuosum et laudabile aut nobis imitandum fuit. Frustra igitur dicit : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (Matth., XI, 29), et : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis* (Joann., XIII, 15).

6° Adhuc, In uno homine puro, quamvis sit suppositi unus, sunt tamen plures et

Digitized by Google

en lui plusieurs appétits et plusieurs opérations, qui correspondent à divers principes naturels. Il a, en effet, la volonté, dans la partie raisonnable ; l'irascible et le concupiscible, dans la partie sensitive, et, de plus, l'appétit naturel, qui suit les puissances naturelles. De même, il voit par les yeux, il entend par les oreilles, il marche avec les pieds, il parle avec la langue et il conçoit avec son esprit ; toutes choses qui sont des opérations diverses. Il en est ainsi parce que les opérations ne se multiplient pas seulement à raison des divers sujets doués de la faculté d'agir, mais aussi à raison des divers principes par lesquels un seul et même sujet opère, et qui déterminent l'espèce de l'opération. Or, la nature divine est plus éloignée de la nature humaine que ne le sont les uns des autres les principes naturels de la nature humaine. Donc, en Jésus-Christ, la volonté et l'opération de la nature divine sont distinctes de celles de la nature humaine, quoique Jésus-Christ lui-même soit un dans les deux natures.

7° L'autorité de l'Écriture prouve avec évidence qu'il y a eu deux volontés en Jésus-Christ. Il dit de lui-même : *Je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé* (Joann., VI, 38) ; *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui soit faite* (Luc, XXII, 42). Ces paroles nous font voir qu'il y a eu en Jésus-Christ une volonté qui lui était propre et distincte de la volonté de son Père. Or, il est manifeste qu'il avait une volonté qui lui était commune avec son Père ; car comme le Père et le Fils ont une même nature, ils ont aussi une même volonté. Donc il y a en Jésus-Christ deux volontés.

8° Il est clair qu'il en est de même des opérations. Il y eut, en effet, en Jésus-Christ une opération qui lui était commune avec son Père,

appetitus et operationes secundum diversa naturalia principia. Nam, secundum rationalem partem, inest ei voluntas ; secundum sensitivam, inest ei irascibilis et concupiscibilis, et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur et mente intelligit ; quæ sunt operationes diversæ. Et hoc ideo est quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subjecta operativa, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subjectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanæ naturæ ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinæ et humanæ naturæ in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

7° Item, Ex auctoritate Scripturæ manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse : *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (Joann., VI, 38) ; et : *Non mea voluntas, sed tua fiat* (Luc., XXII, 42). Ex quibus patet quod in Christo fuit quædam voluntas propria ejus, præter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quædam communis sibi et Patri ; Patris enim et Filii sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duæ voluntates.

8° Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio

puisqu'il dit lui-même : *Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement* (Joann., v, 19). Or, il eut aussi une autre opération qui ne convient point au Père, comme de dormir, d'éprouver la faim, de manger et tout le reste que, selon le récit des Évangélistes, Jésus-Christ a fait ou souffert en sa qualité d'homme. Donc il n'y a pas eu en Jésus-Christ une opération unique.

L'opinion dont il s'agit paraît avoir découlé de ce que ses auteurs n'ont pas su distinguer entre ce qui est un absolument et ce qui est un à raison de l'ordre. Ils ont vu qu'en Jésus-Christ la volonté humaine a été entièrement subordonnée à la volonté divine, de telle sorte que Jésus-Christ n'a rien voulu avec la volonté humaine qu'autant que la volonté divine l'a disposée à vouloir. De même, soit en agissant, soit en souffrant, Jésus-Christ n'a opéré par la nature humaine que ce que la volonté divine avait réglé, conformément à cette parole : *Je fais toujours ce qui lui est agréable* (Joann., VIII, 29). L'opération humaine de Jésus-Christ tire encore une certaine efficacité divine de l'union avec la divinité, tout comme l'action de l'agent secondaire reçoit quelque efficacité du principal agent ; d'où il résulte que tout ce qu'il a fait ou souffert nous a été salutaire ; et, pour cette raison, saint Denys appelle l'opération humaine du Christ *théandrique*, c'est-à-dire *divine-humaine* (2), et

(2) « Porro in benefica nostri reparatione munus hoc a deitate distinctum est, quod propter nos ex nobis Verbum, quod supra substantiam est, integram veramque nostram substantiam assumpserit, eaque gesserit tuleritque, quæ humanæ ipsius actionis præcipua sunt et singularia. Hæc enim nulla ratione communia sunt Patris ac Spiritus, nisi forte quis dicat consilii benigni atque humani communitate, et secundum omnem illam eminentem atque ineffabilem divinam operationem, quam, apud nos exsistens, *is* qui immutabilis erat exercuit, in quantum Deus et Dei Verbum » (*De divin. nomin.*, ch. 2, § 6). — Saint Denys dit encore ailleurs : « Deo viro facto, novam quamdam *Dei-virilem* actionem expressit » (*Epist.* IV *ad Caium*).

sibi et Patri communis, quum ipse dicat : *Quæcumque* Pater *fecerit, et hæc similiter Filius facit* (Joann., v, 19). Est autem in eo et alia operatio quæ non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere et alia hujusmodi, quæ Christus humanitus fecit vel passus est, ut Evangelistæ tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

Videtur autem hæc positio ortum habuisse ex hoc quod ejus auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit, secundum illud : *Quæ placita sunt ei, facio semper* (Joann., VIII, 29). Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quamdam ex principali agente ; ex quo contingit quod quælibet ejus actio vel passio fuit salubris ; propter quod Dionysius (*de Divinis Nomin.*, c. 2) humanam Christi operationem vocat *theandricam*, id est *deivirilem*, et etiam quia est Dei et hominis.

Digitized by Google

aussi parce qu'elle est de Dieu et de l'homme. Voyant donc que la volonté et l'opération de Jésus-Christ étaient subordonnées, suivant un ordre infaillible, à la volonté divine, ils ont estimé qu'il n'y avait dans le Christ qu'une volonté et une opération; quoique, comme nous venons de l'observer, l'unité qui résulte de l'ordre ne soit pas la même chose que l'unité absolue.

CHAPITRE XXXVII.

Contre ceux qui ont affirmé qu'en Jésus-Christ le corps et l'âme n'ont pas constitué une unité.

Il ressort manifestement de ce qui précède qu'il y a en Jésus-Christ une seule personne, selon l'enseignement de la foi, et deux natures, contrairement à ce que Nestorius et Eutychès ont avancé. Mais, comme cela semble sortir de l'ordre de choses accessible à la raison naturelle, d'autres sont venus dans la suite, qui ont émis sur cette union l'opinion suivante :

1° Parce que l'union de l'âme et du corps constitue l'homme, et que tel homme est constitué de telle âme et de tel corps; ce qui indique, non-seulement l'hypostase ou bien la personne, mais [à la fois] l'hypostase et la personne (1), ne voulant pas se voir forcés de dire qu'il y a dans le Christ une [autre] hypostase ou personne du Verbe, ils avancèrent que l'âme et le corps n'ont pas été unis en Jésus-Christ, et qu'ils

(1) Dans le chapitre suivant, saint Thomas fait cette remarque : « Quoique toute hypostase ne soit pas une personne, toute hypostase de la nature humaine est cependant une personne; d'où il suit que dans tel homme, pris individuellement, l'hypostase et la personne ne sont pas deux choses séparées, mais elles sont indivisiblement unies. »

Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari, infallibili ordine, judicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, unum ordine et unum simpliciter.

CAPUT XXXVII.

Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo.

Ex præmissis igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duæ naturæ, contra id quod Nestorius et Eutyches posuerunt. Sed, quia hoc alienum videtur ab his quæ naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores, talem de unione positionem asserentes :

1° Quia enim ex unione animæ et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo; quod, præter hypostasim vel personam, hypostasim et personam designat, volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita

Digitized by Google

n'ont pas formé une substance; et par là ils cherchaient à éviter l'hérésie de Nestorius (2).

2° Parce qu'il semble impossible qu'une chose entre dans la substance d'un être, tout en n'étant pas de la nature que cet être avait auparavant, sans qu'il subisse lui-même un changement, et que le Verbe est absolument immuable, pour ne pas être contraints de dire que l'âme et le corps que le Verbe a pris font partie de sa nature, ils ont prétendu que le Verbe a pris accidentellement une âme humaine et un corps, de même que l'homme prend son vêtement; et ils voulaient éviter par ce moyen l'erreur d'Eutychès.

Mais cette opinion est complétement opposée à l'enseignement de la foi. En effet :

1° L'âme et le corps constituent l'homme par leur union; car la forme, en s'appliquant à la matière, constitue l'espèce. Si donc l'âme et le corps n'ont pas été unis en Jésus-Christ, Jésus-Christ n'était pas homme, contrairement à cette parole de l'Apôtre : *Jésus-Christ homme est le médiateur entre Dieu et les hommes* (I. Tim., II, 5).

2° Chacun de nous est appelé homme par la raison qu'il est constitué

(2) Ceux qui ont nié l'union de l'âme et du corps dans le Christ semblent y avoir été amenés par cette raison, qu'ils craignaient d'être forcés d'introduire dans le Christ une personne ou hypostase nouvelle, en voyant que, dans les hommes purs, l'union de l'âme avec le corps constitue une personne. Mais il en est ainsi dans les hommes purs, parce qu'en eux l'âme et le corps sont unis de telle manière qu'ils existent par eux-mêmes, au lieu qu'ils sont unis dans le Christ comme associés à une autre substance plus relevée, qui subsiste dans la nature qui en est composée. C'est pourquoi l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une nouvelle hypostase ou personne, mais l'être lui-même resultant de cette union est réuni à une personne ou hypostase préexistante. Il ne suit pas de là que l'union de l'âme et du corps a moins d'efficacité dans le Christ qu'en nous, puisque l'union d'un être avec un autre être plus excellent ne lui enlève pas, mais augmente sa puissance et sa dignité : ainsi, dans les animaux l'âme sensitive constitue une espèce, parce qu'elle est considérée comme une forme dernière, et cela n'a pas lieu dans les hommes, quoiqu'elle l'emporte chez nous en puissance et en noblesse; et cela à cause de son union avec une perfection supérieure et plus excellente, qui est l'âme raisonnable (*Summ. theol.*, p. 3, q. 2, a. 5, *ad primum*).

in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est; et per hoc Nestorii hæresim vitare volebant.

2° Rursus, Quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura ejus quam prius habuit, absque mutatione ipsius, Verbum autem omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab æterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum; per hoc errorem Eutychetis excludere volentes.

Sed hæc positio omnino doctrinæ fidei repugnat.

1° Anima enim et corpus sua unione hominem constituunt; forma enim, materiæ adveniens, speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerint in Christo unita, Christus non fuit homo, contra Apostolum dicentem : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus* (I. Tim., II, 5).

2o Item, Unusquisque nostrum ea re-

Digitized by Google

d'une âme raisonnable. Si donc Jésus-Christ n'est pas appelé homme pour cette raison, mais seulement parce qu'il eut une âme et un corps, quoique non unis, on ne lui donne le nom d'homme que par équivoque, et il n'est pas de la même espèce que nous, contrairement à ce que dit l'Apôtre, qu'*il a dû être assimilé en toutes choses à ses frères* (Hébr., II, 17).

3° Tout corps n'appartient pas à la nature humaine, mais seulement le corps humain. Or, il n'y a de corps humain que celui qui est vivifié par son union avec une âme raisonnable; car lorsque l'âme en est séparée, on n'emploie plus que par équivoque les termes d'œil, de main, de pied, de chair et d'os. On ne pourra donc pas dire que le Verbe a pris la nature humaine, s'il a pris un corps qui n'était pas uni à une âme.

4° L'âme humaine est naturellement capable d'être unie à un corps. Donc l'âme qui n'est jamais unie à un corps pour constituer un être n'est pas une âme humaine, parce que ce qui est en dehors de la nature ne peut pas exister toujours. Si donc l'âme de Jésus-Christ n'est pas unie à son corps pour constituer un tout, nous en concluons qu'elle n'est pas une âme humaine, et, par conséquent, Jésus-Christ n'a pas eu la nature humaine.

5° Si le Verbe s'est trouvé uni accidentellement à une âme et à un corps, comme à un vêtement, la nature humaine n'a pas été une nature du Verbe. Le Verbe n'a donc pas subsisté en deux natures après l'union, de même que l'on ne dit pas d'un homme habillé qu'il subsiste en deux natures; et Eutychès a été condamné au concile de Chalcédoine pour avoir émis cette proposition.

tione homo dicitur quia est ex anima rationali constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus, licet non unita, æquivoce dicetur homo, et non erit ejusdem speciei nobiscum, contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus similari* (Hebr., II, 17).

3° Adhuc, Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non autem est corpus humanum nisi quod est per unionem animæ rationalis vivificatum; neque enim oculus aut manus aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi æquivoce. Non igitur poterit dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animæ non unitum assumpsit.

4° Amplius, Anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quæ nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum non est anima humana; quia quod est præter naturam non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori ejus ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana; et sic in Christo non fuit humana natura.

5° Præterea, Si Verbum unitum est animæ et corpori accidentaliter, sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere; quod quia Eutyches dixit, in Chalcedonensi Synodo est damnatus.

Digitized by Google

6° Ce que le vêtement souffre ne retombe pas sur celui qui le port ainsi, quand un homme s'habille, on ne dit pas qu'il naît, ni qu'il e blessé, si ses habits se déchirent. Si donc le Verbe a pris un corps une âme de la même manière que l'homme prend son vêtement, (ne pourra pas affirmer que Dieu est né, ou qu'il a souffert à raison d corps qu'il a pris.

7° Si le Verbe n'a pris la nature humaine que comme un vêtemen au moyen duquel il pût paraître aux yeux des hommes, il aurait pr inutilement une âme, puisqu'elle est invisible de sa nature.

8° Dans cette hypothèse, le Fils n'aurait pas pris une chair humain autrement que le Saint-Esprit a pris la forme d'une colombe, dans la quelle il est apparu ; ce qui est évidemment faux ; car on ne dit pas qu le Saint-Esprit est devenu colombe, ni qu'il est inférieur au Père raison de la nature qu'il a prise.

9° En examinant bien cette opinion, on voit qu'elle entraîne à sa suite les inconvénients de diverses hérésies. — En disant que le Fils d Dieu est uni à une âme et à une chair accidentellement, de même qu l'homme à son vêtement, elle s'accorde avec l'opinion de Nestorius selon lequel cette union eut lieu dans l'homme en tant que le Verbe de Dieu habita en lui ; car on ne peut pas concevoir que Dieu se revête par un contact corporel, mais seulement par sa grâce qui habite en quelqu'un.—De ce qui est dit, que l'union du Verbe avec une âme et une chair humaine est accidentelle, il suit ce qu'Eutychès a avancé, savoir qu'après l'union le Verbe n'a pas subsisté en deux natures ; car aucun être ne subsiste dans ce qui lui est accidentellement uni.—Par là même qu'elle professe que l'âme et la chair ne sont pas unies pour con-

6° Item, Indumenti passio non refertur ad indutum ; non enim dicitur homo nasci, quando induitur, neque vulnerari, si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

7° Adhuc, Si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quæ secundum suam naturam invisibilis est.

8° Amplius, Secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbæ speciem in qua apparuit ; quod patet esse falsum ; nam Spiritus Sanctus non dicitur factus columba, neque minor Patre secundum naturam assumptam.

9° Item, Si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum hæresium inconvenientia sequuntur. — Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animæ et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei hanc in homine unionem esse factam asseruit ; non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. — Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit ; nihil enim subsistit in eo quod sibi

Digitized by Google

ituer un tout, elle concorde en partie avec Arius et Apollinaire qui ont enseigné que le corps du Christ n'est pas animé par une âme raisonnable, et en partie avec l'erreur manichéenne, qui tient que Jésus-Christ n'était pas vrai homme, mais un homme fantastique ; car, si l'âme n'est pas unie à la chair pour constituer un tout, ce qui paraissait en Jésus-Christ, comme dans les autres hommes qui sont constitués par union d'une âme et d'un corps, était fantastique.

Ce qui semble avoir donné occasion à cette erreur, c'est ce mot de l'Apôtre : *On l'a pris pour un homme* (Philipp., II, 7) (3). Ces auteurs n'ont pas compris que cette expression est métaphorique ; et il n'est point nécessaire que ce qui est dit par métaphore ressemble en tout point. La nature humaine que le Verbe a prise ressemble donc en quelque manière à un vêtement, en tant que le Verbe se manifestait par une chair visible, de même que l'on voit un homme par son vêtement, mais non en ce sens que l'union du Verbe avec la nature humaine a été accidentelle dans le Christ.

CHAPITRE XXXVIII.

Contre ceux qui mettent en Jésus-Christ deux hypostases ou deux suppôts dans une seule personne.

D'autres, laissant de côté l'opinion précédente à cause des inconvé-

(3) Nous traduisons ainsi dans le sens de l'opinion qui vient d'être réfutée. On lit dans le grec : Καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Le mot σχῆμα signifie également vêtement, extérieur, manière d'être ou de se tenir. Le vrai sens est celui-ci : *Il a été reconnu pour homme à son extérieur.*

accidentaler unitur. — Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali, et partim cum Manichæo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse ; si enim anima non est unita carni ad alicujus constitutionem, phantasticum erat quod videbatur in Christo similiter aliis hominibus ex unione animæ et corporis constitutis.

Sumpsit autem hæc positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis : *Habitu inventus ut homo* (Philipp., II, 7) ; non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. Quæ autem metaphorice dicuntur non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quamdam indumenti similitudinem, in quantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum ; non autem quantum ad hoc quod unio Verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

CAPUT XXXVIII.

Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in una persona Christi.

Hanc igitur positionem propter prædicta

Digitized by Google

sients que nous venons de signaler, ont dit que l'âme et la chair ont constitué en notre Seigneur Jésus-Christ une seule substance, qui est un homme de la même espèce que les autres hommes, et que cet homme est uni au Verbe de Dieu, non pas quant à la nature, mais quant à la personne, en sorte que le Verbe de Dieu et cet homme ne font qu'une seule personne. Mais parce que cet homme est une substance individuelle, ce qui constitue l'hypostase et le suppôt, ils prétendent qu'en Jésus-Christ l'hypostase de cet homme est distincte de celle du Verbe de Dieu, tandis qu'ils ne sont tous deux qu'une personne; et c'est à raison de cette unité, disent-ils, que l'on donne le nom de Verbe de Dieu à cet homme, et le nom de cet homme au Verbe de Dieu; en sorte que cette proposition : « Le Verbe de Dieu est homme, » signifie que la personne du Verbe de Dieu est la personne d'un homme, et réciproquement. Ils disent que, pour cette raison, tout ce qu'on attribue au Verbe de Dieu, on peut l'attribuer à cet homme, et réciproquement; toutefois avec une sorte de réflexion; ainsi, lorsqu'on dit : « Dieu a souffert, » le vrai sens est : L'homme qui est Dieu, à cause de l'unité de personne, a souffert; et ceci : « L'homme a créé les astres, » s'entend comme s'il y avait : Celui qui est homme (1).

Mais cette opinion retombe nécessairement dans l'erreur de Nestorius. En effet :

1° Si l'on examine en quoi diffèrent la personne et l'hypostase, on trouve que la personne n'existe pas en dehors de l'hypostase, mais qu'elle en fait partie; car la personne n'est pas autre chose que l'hy-

(1) Cette erreur est exposée, sans nom d'auteur, dans le livre *des Sentences* (3 dist., 6).

inconvenientia alii quidem vitantes posuerunt ex anima et carne in Domino Jesu Christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quemdam ejusdem speciei aliis hominibus; quemquidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis. Sed, quia homo ille quædam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cujus unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo prædicari et hominem illum de Verbo Dei; ut sit sensus : « Verbum Dei est homo, » id est persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. Et hac ratione quidquid de Verbo Dei prædicatur dicunt de homine illo posse prædicari, et e converso; cum quadam tamen replicatione, ut quum, dicitur : « Deus est passus, » sit sensus : Homo qui est Deus, propter unitatem personæ, est passus, et : « Homo creavit stellas, » id est ille qui est homo.

Sed hæc positio de necessitate in errorem Nestorii dilabitur.

1° Si enim differentia personæ et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non aliquam ab hypostasi, sed quædam pars ejus; nihil enim aliud est persona quam

Digitized by Google

postase de telle nature, qui est la nature raisonnable; et cela résulte de la définition de Boèce, qui dit que « la personne est une substance individuelle de la nature raisonnable » (*Des deux natures*). Il est clair d'après cela que, quoique toute hypostase ne soit pas une personne, toute hypostase de la nature humaine est cependant une personne. Si donc l'union de l'âme et du corps a constitué à elle seule en Jésus-Christ une substance particulière, qui est une hypostase, c'est-à-dire cet homme, il s'ensuit que la même union a constitué une personne. Ainsi donc il y aura deux personnes en Jésus-Christ : l'une nouvellement constituée, qui est celle de cet homme, et l'autre qui est la personne éternelle du Verbe de Dieu; et c'est là l'impiété nestorienne.

2° Lors même que l'on ne pourrait pas appeler une personne l'hypostase de cet homme, l'hypostase du Verbe de Dieu n'en est pas moins la même chose que sa personne. Si donc l'hypostase du Verbe de Dieu n'est pas l'hypostase de cet homme, la personne du Verbe de Dieu ne sera pas non plus la personne de cet homme; et ainsi les partisans de cette opinion se trompent en disant que la personne de cet homme est la personne du Fils de Dieu.

3° En accordant que la personne est autre que l'hypostase du Verbe de Dieu ou de cet homme, la seule différence qu'on pourrait trouver, c'est que la personne ajoute à l'hypostase quelque propriété; car elle ne saurait rien ajouter qui soit du genre de la substance; puisque l'hypostase est ce qu'il y a de plus complet dans le genre de la substance appelé substance première. Si donc l'union s'est faite quant à la personne et non quant à l'hypostase, il s'ensuit que cette union n'a

hypostasis talis naturæ, scilicet rationalis; quod patet ex diffinitione Boetii dicentis (*De duabus naturis*) quod « persona est rationalis naturæ individua substantia. » Ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanæ naturæ persona est. Si igitur ex sola unione animæ et corporis constituta est in Christo quædam substantia particularis, quæ est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duæ personæ : una illius hominis de novo constituta, et alia æterna Verbi Dei; quod est Nestorianæ impietatis.

2° Item, Etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis; et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

3° Adhuc, Dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam; nihil enim ad genus substantiæ pertinens addere potest, quum hypostasis sit potissimum in genere substantiæ quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem; quod iterum redit in errorem Nestorii.

Digitized by Google

eu lieu qu'à raison d'une propriété accidentelle; ce qui revient de nouveau à l'erreur de Nestorius.

4° Dans sa lettre à Nestorius, qui fut approuvée par le Concile d'Éphèse, saint Cyrille s'exprime ainsi : « Si quelqu'un ne confesse pas « que le Verbe émané de Dieu le Père est uni à une chair quant à la « subsistance, et que Jésus-Christ est un avec sa chair, en sorte que le « même est à la fois Dieu et homme, qu'il soit anathème ; » et presque partout, dans ses actes, le Concile reproche à Nestorius, comme une erreur, d'avoir mis deux hypostases dans le Christ.

5° Saint Jean Damascène dit : « Nous professons que l'union s'est « réalisée entre deux natures parfaites, non pas κατὰ πρόσωπον, c'est-à-« dire quant à la personne, comme le prétend Nestorius, l'ennemi de « Dieu, mais quant à l'hypostase » (*De la foi orthodoxe*, l. III, c. 12). Cela prouve clairement que l'opinion de Nestorius consistait à admettre une personne et deux hypostases.

6° L'hypostase et le suppôt sont nécessairement une même chose; car, d'après le Philosophe, tout le reste, c'est-à-dire les universaux du genre de la substance et les accidents, s'affirme de la première substance, qui est l'hypostase (2). Si donc il y a deux hypostases en Jésus-Christ, il y a, par conséquent, deux suppôts.

7° Si le Verbe et cet homme sont deux suppôts différents, nécessairement en supposant cet homme on ne suppose pas le Verbe de Dieu, et réciproquement. Or, les suppôts étant distincts, leurs attributs sont nécessairement aussi distincts; car les attributs divins énumérés plus

(2) Substantia, quæ potissimum ac primum et maxime appellatur, ea est *quæ* nec de subjecto ullo dicitur, nec in subjecto ullo inest, ut quidam homo, quidam equus... Jam primæ substantiæ, quia cæteris omnibus subjectæ sunt, reliquaque omnia de eis dicuntur, aut in eis insunt, idcirco maxime substantiæ nominantur (Arist., *Categ.*, c. *de Substantia*).

4° Amplius, Cyrillus dicit, in Epistola ad Nestorium, quæ est in Ephesina Synodo approbata : « Si quis non confitetur carni « secundum subsistentiam unitum ex Deo « Patre Verbum, unumque esse Christum « cum sua carne, eumdem videlicet Deum « simul et hominem, anathema sit ; » et fere ubique, in synodalibus scriptis, hoc errori Nestorii deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

5° Præterea, Damascenus dicit : « Ex « duabus naturis perfectis dicimus esse fac-« tam unionem, non secundum prosopon, « id est personam, ut Dei inimicus dicit « Nestorius, sed secundum hypostasim (*De « fide orthod.*, l. III, c. 12). » Unde patet expresse quod hæc fuit positio Nestorii, confiteri unam personam et duas hypostases.

6° Item, Hypostasis et suppositum oportet idem esse; nam de prima substantia, quæ est hypostasis, omnia alia prædicantur, scilicet et universalia in genere substantiæ et accidentia, secundum Philosophum (Prædicam., cap. *De subst.*). Si igitur in Christo sint duæ hypostases, per consequens et duo supposita.

7° Adhuc, Si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso Sed, distinctis suppositis, necesse est et ea quæ de ipsis dicuntur distingui; nam supposito hominis non subve-

Digitized by Google

haut ne conviennent au suppôt de l'homme qu'à cause du Verbe, et réciproquement. Il faudra donc prendre séparément ce que les Écritures disent de Jésus-Christ, c'est-à-dire ce qui est divin et ce qui est humain; et cela est contraire au sentiment de saint Cyrille, confirmé par le Concile, et qui est conçu en ces termes : « Si quelqu'un divise « entre deux personnes ou deux subsistances les paroles contenues « dans les écrits des Évangélistes et des Apôtres, ou dites par les saints « touchant Jésus-Christ, ou prononcées par lui-même sur lui-même, « et lui applique les unes en le considérant spécialement comme « homme, abstraction faite du Verbe qui vient de Dieu, et les autres, « comme pouvant convenir à Dieu, exclusivement au Verbe qui vient « de Dieu le Père, qu'il soit anathème. »

8° Dans cette opinion, on n'attribuerait à cet homme ce qui convient au Verbe de Dieu par nature qu'en les associant en quelque sorte dans la même personne. C'est là, en effet, ce qu'indique la *réflexion* qu'ils interposent dans l'explication suivante : Cet homme, c'est-à-dire le Fils de Dieu, qui est cet homme, a créé les astres; et de même pour les autres propositions semblables; d'où il suit que quand on dit : « Cet homme est Dieu, » cela signifie : Le Verbe de Dieu, qui est cet homme, est Dieu. Or, saint Cyrille condamne ces locutions, en disant : « Si « quelqu'un ose dire qu'on doit adorer l'homme que le Fils de Dieu « s'est associé, le glorifier et l'appeler Dieu conjointement avec le Verbe « de Dieu, comme étant autre dans un autre (car toutes les fois que ce « qui est toujours est ajouté, on est forcé de l'entendre ainsi), et n'ho- « nore pas plutôt Emmanuel par une adoration unique, et ne lui rend

niunt prædicta prædicata divina, nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quæ de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana; quod est contra sententiam Cyrilli, in Synodo confirmatam, dicentis : « Si quis « personis duabus vel subsistentiis, vel eas « quæ sunt in evangelicis et apostolicis « Scripturis impartit voces, aut de Christo « a sanctis dictas, aut ab Ipso de se, et « quasdam quidem velut homini, præter il- « lud ex Deo Verbum, specialiter intellecto « applicat, quasdam vero, velut Deo deci- « biles, soli ex Deo Patre Verbo, anathe- « ma sit. »

8° Amplius, Secundum positionem prædictam, ea quæ Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quamdam associationem in una persona; hoc enim significat replicatio interposita, quum sic exponunt : Homo ille creavit stellas, id est Filius Dei, qui est homo ille; et sic de aliis hujusmodi; unde quum dicitur : « Homo ille est Deus, » sic intelligitur : Verbum Dei, qui est homo ille, Deus exsistit. Hujusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus dicens : « Si quis audet « dicere assumptum hominem adorari opor- « tere, Dei Verbo conglorificari et coap- « pellari Deum quasi alterum alterius (id « enim quod est semper, quoties additur, « hoc intelligi cogit), et non magis una « adoratione honorificat Emmanuelem et « unam ei glorificationem adhibet, secun- « dum quod factum est caro Verbum, sua « thema sit. »

Digitized by Google

« pas une glorification unique, par la raison que le Verbe a été fa
« chair, qu'il soit anathème. »

9° Si cet homme est distinct du Verbe de Dieu quant au suppôt, i ne peut appartenir à la personne du Verbe qu'en vertu de l'action pa laquelle le Verbe se l'est associé. Or, cela est étranger à la saine doctrine de la foi ; car nous lisons dans les actes du concile d'Éphèse ces paroles empruntées à saint Félix, pape et martyr : « Nous croyons en « Jésus-Christ notre Dieu, né de la Vierge Marie; nous croyons qu'il « est le Fils éternel de Dieu et le Verbe, et non pas un homme que Dieu « s'est associé, pour être autre que lui; car le Fils de Dieu ne s'est pas « associé un homme pour qu'il fût autre que lui-même; mais étant « Dieu parfait, et devenant aussi homme parfait, il s'est incarné dans « le sein de la Vierge. »

10° La pluralité est absolue pour les êtres chez lesquels il y a pluralité quant au suppôt, et ils ne sont un que sous quelque rapport. Si donc il y a deux suppôts en Jésus-Christ, il s'ensuit qu'il est absolument deux, et qu'il est un seulement sous quelque rapport. Cela détruit Jésus-Christ, puisque tout être existe en tant qu'il est un. Ce qui n'est pas absolument un n'est donc pas absolument un être.

CHAPITRE XXXIX.

Quelle est la doctrine de la foi catholique touchant l'Incarnation de Jésus-Christ.

Il est clair, par tout ce qui précède, que, d'après la tradition de la foi catholique, il faut dire qu'il y a en Jésus-Christ une nature divine

9° Præterea, Si homo ille, supposito, est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei; dicitur enim in Ephesina Synodo, ex verbis Felicis Papæ et Martyris : « Credimus in Deum nostrum Jesum, de Vir- « gine Maria natum, quia ipse est Dei sempi- « ternus Filius, et Verbum, et non homo a « Deo assumptus, ut alter sit præter illum; « neque enim hominem assumpsit Dei « Filius, ut sit alter præter ipsum; sed « Deus exsistens perfectus, factus simul et « homo perfectus, incarnatus est de Vir- « gine. »

10° Item, Quæ sunt plura supposito simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non sit unum nisi secundum quid; quod est tollere Jesum, quia unumquodque in tantum est in quantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum non est simpliciter ens.

CAPUT XXXIX.

Quid catholica fides sentiat de Incarnatione Christi.

Ex supradictis igitur manifestum est quod, secundum catholicæ fidei traditionem, opor-

Digitized by Google

parfaite, et la nature humaine parfaite, qui est constituée d'une âme raisonnable et d'une chair humaine; et que ces deux natures sont unies en Jésus-Christ, non-seulement par l'habitation, ni d'une manière accidentelle, comme l'homme est uni à son vêtement, ni par une seule habitude et propriété personnelle, mais à raison d'une hypostase et d'un suppôt unique. C'est le seul moyen de laisser subsister ce que les Écritures nous enseignent touchant l'Incarnation.

En effet, puisque la Sainte-Écriture attribue indistinctement à cet homme ce qui appartient à Dieu, et à Dieu ce qui appartient à cet homme, ainsi que nous l'avons vu (ch. 27, 34 et *alibi*), celui de qui ces choses sont affirmées est nécessairement un et le même. Mais, parce que la vérité ne permet pas d'affirmer des choses opposées du même sujet considéré sous le même rapport, et que le divin et l'humain que l'on attribue à Jésus-Christ sont opposés entre eux : par exemple, d'avoir souffert et d'être impassible, d'avoir subi la mort et d'être immortel, et tout ce qui est analogue, il est nécessaire d'attribuer à Jésus-Christ le divin et l'humain sous des rapports différents. Ainsi donc, quant au sujet auquel on attribue ces choses, il n'y a pas de distinction à faire, mais on trouve en lui l'unité; et il faut distinguer, s'il s'agit du principe à raison duquel on les lui attribue. Or, on attribue à chaque être ses propriétés naturelles à raison de sa nature : par exemple, à cette pierre la propriété de tomber à cause de sa nature, qui est d'être pesante. Dès lors donc que les principes à raison desquels on attribue à Jésus-Christ des propriétés divines et humaines sont distincts, on est forcé de dire qu'il y a en Jésus-Christ deux natures sans confusion ni mélange. Or, le sujet auquel on attribue des pro-

tet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta, et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hæ duæ naturæ unitæ sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento, neque in sola personali habitudine et proprietate, sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quæ in Scripturis circa Incarnationem traduntur.

Quum enim Scriptura Sacra indistincte quæ sunt Dei homini illi attribuat et quæ sunt illius hominis Deo, ut ex præmissis (c. 27 34 et alibi) patet, oportet unum et eumdem esse de quo utraque dicantur. Sed, quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt, divina autem et humana quæ de Christo dicuntur oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cætera hujusmodi, necesse est quod, secundum aliud et aliud, divina et humana prædicentur de Christo. Sic igitur, quantum ad id de quo utraque prædicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas; quantum autem ad id secundum quod prædicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates prædicantur de unoquoque secundum ejus naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Quum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana prædicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo prædicantur proprietates naturales, secundum naturam propriam ad

Digitized by Google

priétés naturelles à raison d'une nature propre, qui appartient au genre de la substance, est l'hypostase et le suppôt de cette nature. Puis donc que, quand il s'agit de Jésus-Christ, le sujet auquel sont attribuées des propriétés divines et humaines est un et n'admet pas de distinction, il faut nécessairement dire que Jésus-Christ est l'unique hypostase et l'unique suppôt de la nature divine et de la nature humaine. De la sorte, en effet, on est dans le vrai en attribuant à cet homme des choses divines, en tant que cet homme implique un suppôt, non-seulement de la nature humaine, mais encore de la nature divine; et, réciproquement, on attribue au Verbe de Dieu des choses humaines en tant qu'il est le suppôt de la nature humaine.

Il ressort également de là que, bien que le Fils se soit incarné, il n'est cependant pas nécessaire que le Père ou le Saint-Esprit se soit aussi incarné, puisque l'Incarnation ne s'est pas faite à raison de l'union dans la nature qui est commune aux trois personnes divines, mais à raison de l'hypostase et du suppôt, qui établissent une distinction entre les trois personnes; et ainsi, comme il y a dans la Trinité plusieurs personnes qui subsistent dans une seule nature, il n'y a dans le mystère de l'Incarnation qu'une personne qui subsiste en plusieurs natures.

CHAPITRE XL.

Objections contre la croyance de l'Incarnation.

Il s'élève contre cette doctrine de la foi catholique plusieurs difficultés, à cause desquelles les ennemis de la foi combattent l'Incarnation.

genus substantiæ pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturæ. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina prædicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanæ et divinæ naturæ. Sic enim vere et proprie de homine illo prædicantur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum, non solum humanæ naturæ, sed divinæ; et, e converso, de Verbo Dei prædicantur humana, in quantum est suppositum humanæ naturæ.

Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum Sanctum esse incarnatum, quum Incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personæ divinæ conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personæ distinguntur; et sic, sicut in Trinitate sunt plures personæ subsistentes in una natura, ita in mysterio Incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAPUT XL.

Objectiones contra fidem Incarnationis.

Sed contra hanc catholicæ fidei veritatem

Digitized by Google

1° Il a été démontré que Dieu n'est ni un corps, ni une puissance résidant dans un corps (liv. I, ch. 20). Or, s'il a pris une chair, il s'ensuit ou qu'il a été changé en un corps, ou qu'après l'Incarnation il est une puissance résidant dans un corps. Il paraît donc impossible que Dieu se soit incarné.

2° Tout être qui acquiert une nature nouvelle est sujet à un changement substantiel; car la génération d'un être consiste en ce qu'il acquiert quelque nature. Si donc l'hypostase du Fils de Dieu prenait une nouvelle subsistance dans la nature humaine, il semble qu'elle serait changée substantiellement.

3° Aucune hypostase, de quelque nature qu'elle soit, ne s'étend au delà de cette nature; et c'est plutôt la nature que nous voyons aller au delà de l'hypostase, puisqu'elle comprend plusieurs hypostases. Si donc l'hypostase du Fils de Dieu est devenue, par l'Incarnation, l'hypostase de la nature humaine, il résulte de là qu'après l'Incarnation le Fils de Dieu n'est pas partout, puisque la nature humaine n'est pas partout.

4° Un seul et même être n'a qu'une seule *quiddité réelle;* car ce terme signifie la substance de la chose, qui est unique pour un seul être. Or, la nature de chaque être est sa *quiddité réelle;* car la nature d'un être est ce qu'indique la définition. Il paraît donc impossible qu'une seule hypostase subsiste en deux natures.

5° On a prouvé, que pour les êtres qui existent sans matière, il ne peut pas y avoir de distinction entre la quiddité de l'être et l'être lui-même (liv. I, ch. 21 et 22); et cela est vrai principalement pour Dieu,

tiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei Incarnationem impugnant.

1° Ostensum est enim (l. I, c. 20) quod Deus neque corpus est neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus incorpore post Incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

2° Item, Omne quod acquirit novam naturam est substantiali mutationi subjectum; secundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

3° Adhuc, Nulla hypostasis alicujus naturæ extenditur extra naturam illam; quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit, per Incarnationem, facta hypostasis humanæ naturæ, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post Incarnationem, quum humana natura ubique non sit.

4° Amplius, Rei unius et ejusdem non est nisi unum *quod quid est;* hoc enim significat substantiam rei, quæ unius una est. Sed natura cujuslibet rei est *quod quid est* ejus; natura enim rei est quam significat diffinitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

5° Præterea, In his quæ sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et aliud res, ut supra (l. I, c. 21 et 22) ostensum est; et hoc præcipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam

Digitized by Google

qui n'est pas seulement sa quiddité, mais encore son être. Or, la nature humaine ne saurait être identique à l'hypostase divine. Il nous semble donc impossible que l'hypostase divine subsiste dans la nature humaine.

6° La nature est plus simple et d'une forme plus parfaite que l'hypostase qui subsiste en elle; car, si l'on ajoute quelque chose de matériel, la nature commune s'individualise dans cette hypostase. Si donc l'hypostase divine subsiste dans la nature humaine, il paraît en résulter que la nature humaine est plus simple et d'une forme plus parfaite que l'hypostase divine; ce qui répugne absolument.

7° C'est seulement quand les êtres sont composés d'une matière et d'une forme que l'on trouve de la différence entre le singulier et sa quiddité, parce que le singulier est individualisé par une matière déterminée, qui n'est pas comprise dans la quiddité et la nature de l'espèce; car telle matière est renfermée dans la distinction de Socrate, mais non dans la raison de la nature humaine. Donc toute hypostase qui subsiste dans la nature humaine est constituée par une matière distincte; ce qui ne saurait s'appliquer à l'hypostase divine. Il semble donc impossible que l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste dans la nature humaine.

8° L'âme et le corps n'ont pas eu en Jésus-Christ moins de vertu que dans les autres hommes. Or, dans les autres hommes ils constituent par leur union un suppôt, une hypostase et une personne. Donc l'union de l'âme et du corps constitue également en Jésus-Christ un suppôt, une hypostase et une personne. Or, elle ne constitue pas le suppôt, l'hypostase, ni la personne du Verbe de Dieu, qui est éternelle. Il paraît donc qu'il y a en Jésus-Christ un suppôt, une hypostase et une

suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

6° Item, natura est simplicior et formalior hypostasi quæ in ea subsistit; nam, per additionem alicujus materialis, natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis; quod est omnino impossibile.

7° Adhuc, In his solum quæ sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas ejus, ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quæ in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur hæc materia, non autem in ratione humanæ naturæ. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam; quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

8° Amplius, Anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur et in Christo ex unione animæ et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona; non autem suppositum, hypostasis et persona Verbi Dei, quæ est æterna. Igitur in Christo est aliud sup-

Digitized by Google

personne outre le suppôt, l'hypostase et la personne du Verbe de Dieu.

9° De même que l'âme et le corps constituent la nature humaine en général, ainsi cette âme et ce corps constituent cet homme, c'est-à-dire l'hypostase de l'homme. Or, il y avait en Jésus-Christ cette âme et ce corps. Donc leur union paraît avoir constitué une hypostase; et la conclusion précédente revient ici.

10° Cet homme, qui est Jésus-Christ, considéré comme consistant seulement en une âme et un corps, est une substance. Or, il n'est pas la substance universelle. Donc il est une substance particulière. Donc il est une hypostase.

11° Si la matière humaine et la matière divine ont un même suppôt en Jésus-Christ, l'hypostase divine reçoit nécessairement l'intelligence de cet homme qui est le Christ. Or, il n'en est pas de même pour l'intelligence des autres hommes. Donc la dénomination d'homme ne s'appliquera que par équivoque à Jésus-Christ et aux autres hommes; et, par là même, il ne sera pas de la même espèce que nous.

12° Nous avons vu que l'on trouve en Jésus-Christ trois choses : un corps, une âme et la divinité (ch. 28 et suiv.). Or, puisque l'âme est plus noble que le corps, elle n'est pas le suppôt du corps, mais plutôt sa forme. Donc ce qui est divin n'est pas non plus le suppôt de la nature humaine, mais c'est plutôt pour elle un principe formel.

13° Tout ce qui s'ajoute à une chose après qu'elle a son être complet s'y ajoute accidentellement. Or, le Verbe de Dieu étant éternel, la chair qu'il a prise lui est évidemment ajoutée après qu'il a son être complet. Donc elle lui est ajoutée accidentellement.

positum, hypostasis et persona, præter suppositum, hypostasim et personam Verbi Dei, ut videtur.

9o Præterea, Sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit hæc anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur ; et sic idem quod prius.

10° Item, Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quædam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis. Ergo est hypostasis.

11o Adhuc, Si idem est suppositum humanæ et divinæ naturæ in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur æquivoce de Christo dicetur et aliis; et sic non erit ejusdem speciei nobiscum.

12o Amplius, In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis (c. 28 et seq.) patet, scilicet : corpus, anima et divinitas. Anima autem, quum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma ejus. Neque igitur id quod est divinum est suppositum humanæ naturæ, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

13o Præterea, Omne quod advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter. Sed, quum Verbum Dei sit ab æterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

Digitized by Google

CHAPITRE XLI.

Comment il faut entendre l'Incarnation du Fils de Dieu.

Pour résoudre ces difficultés, nous devons reprendre les choses d'un peu plus haut. Puisque Eutychès a affirmé que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite dans une nature; que Nestorius a nié qu'elle se fût faite ni dans une nature, ni dans une personne, et que la foi catholique tient que cette union s'est faite dans une personne, et non pas dans une nature, il nous semble nécessaire de savoir d'abord ce que c'est qu'être uni dans une nature et être uni dans une personne.

Le terme de nature peut s'employer de diverses manières. La génération des êtres vivants (1), le principe de la génération, le mouvement (2), la matière et la forme s'appellent *nature*. On applique encore la dénomination de nature à la quiddité de la chose, qui contient tout ce qui constitue l'intégrité de l'espèce : nous disons, par exemple, que la nature humaine est commune à tous les hommes, et de même pour toutes les autres espèces. Les choses qui s'unissent dans une nature sont donc celles qui constituent l'intégrité d'une espèce quelconque. Ainsi, l'âme et le corps humain s'unissent pour constituer une espèce d'animal, et cela a lieu généralement pour tout ce qui fait partie d'une espèce. Or, il est impossible que quelque chose d'étranger s'adjoigne dans l'unité d'une nature à une espèce déjà constituée dans son intégrité, à moins que l'espèce ne soit détruite. En effet, comme les espèces

(1) Pour exprimer la génération arrivée à son terme, on se sert en français du mot *naissance*.

(2) C'est-à-dire le passage ou la transition d'une espèce dans une autre.

CAPUT XLI.

Quomodo oporteat Incarnationem Filii Dei intelligere.

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Quum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona, fides autem catholica hoc teneat quod sit facta unio in persona, non in natura, necessarium videtur præcognoscere quid sit uniri in natura et quid sit uniri in persona.

Natura igitur licet multis modis dicatur. Nam et generatio viventium et principium generationis et motus et materia et forma *natura* dicuntur; item et aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quæ ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, similiter in cæteris. Illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicujus; sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis, et universaliter quæcumque sunt partes speciei. Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate jam constitutæ aliquid extraneum uniatur in unitatem naturæ, nisi species solvatur. Quum enim species sint sicut numeri, in quibus quælibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam per-

Digitized by Google

ressemblent aux nombres, dans lesquels l'addition ou la soustraction d'une unité change l'espèce, si l'on ajoute quelque chose à une espèce qui est déjà parfaite, une autre espèce s'y substitue nécessairement : par exemple, que l'on ajoute seulement le sensible à une substance animée, l'espèce change aussitôt; car l'animal et la plante sont des espèces diverses. Il arrive cependant que l'on rencontre dans un individu compris sous une espèce ce qui n'entre pas dans l'intégrité de cette espèce : ainsi, pour Socrate ou Platon, être de couleur blanche, ou vêtu ; avoir un sixième doigt, ou quelque chose de semblable. Par conséquent, rien ne s'oppose à ce que certaines choses soient unies dans l'individu sans être unies dans l'intégrité de l'espèce, comme, dans Socrate, la nature humaine, la blancheur, le goût de la musique, et tout ce qui est analogue, et que l'on considère comme une même chose avec le sujet. Et parce que, dans le genre de la substance, on donne à l'individu le nom d'hypostase, et aussi celui de personne, lorsqu'il s'agit des substances raisonnables, il convient de dire que toutes ces choses sont unies à raison de l'hypostase, ou même de la personne. On voit donc, d'après cela, que rien n'empêche que des choses qui ne sont pas unies à raison de la nature le soient néanmoins à raison de l'hypostase ou de la personne.

Les hérétiques, entendant dire que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite en Jésus-Christ, ont marché en sens contraire pour trouver comment cela s'est fait, et ils ont franchi le sentier de la vérité.

Les uns ont estimé que cette union est semblable à celle qui se réalise entre les choses qui s'unissent dans une même nature : tels furent Arius et Apollinaire, qui ont avancé que le Verbe tenait lieu d'âme ou

fectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut, si substantiæ animatæ tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversæ species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri; sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus vel aliquid hujusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quæ non uniuntur in una integritate speciei; sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et hujusmodi quæ dicuntur esse unum subjecto. Et, quia individuum in genere substantiæ dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem hæretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc expendendum, prætermisso tramite veritatis.

Aliqui enim hanc unionem æstimaverunt ad modum eorum quæ uniuntur in unam naturam; sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante Incarnationem duas naturas, Dei et hominis, post Incarnationem vero unam. Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab æterno in sua integritate perfec-

Digitized by Google

d'esprit au corps de Jésus-Christ ; tel fut encore Eutychès, qui affirma qu'avant l'incarnation il y avait deux natures, celle de Dieu et de l'homme, et qu'il n'y en eut plus qu'une après l'incarnation. Or, il y a dans leur doctrine une impossibilité absolue. Il est évident, en effet, que de toute éternité la nature du Verbe est très parfaite dans son intégrité, et qu'elle ne saurait en aucune façon être corrompue ou changée. Il est donc impossible que quelque chose d'extrinsèque à la nature divine, comme la nature humaine, ou l'une de ses parties, s'adjoigne à elle dans l'unité de nature.

D'autres, voyant l'impossibilité qu'offre cette opinion, ont pris une voie opposée. Les choses ajoutées à un être qui a une nature quelconque, sans appartenir à l'intégrité de sa nature, paraissent être des accidents, comme la blancheur et le goût de la musique, ou bien se trouver accidentellement en rapport avec lui, comme un anneau, un vêtement, une maison, et ce qui ressemble à cela. En considérant que la nature humaine s'adjoint au Verbe de Dieu, et n'entre cependant pas dans l'intégrité de sa nature, ils ont pensé que l'union de la nature humaine avec le Verbe est nécessairement accidentelle. Et, comme évidemment elle ne peut pas être dans le Verbe en qualité d'accident, d'abord parce que Dieu n'admet pas d'accident, ainsi que nous l'avons démontré (liv. I, ch. 23), ensuite parce que la nature humaine, dès lors qu'elle est dans le genre de la substance, ne peut être un accident d'aucun être, la conséquence qui semblait ressortir de là, c'est que la nature humaine s'adjoint au Verbe, non pas comme un accident, mais comme étant accidentellement en rapport avec lui. Nestorius prétendit donc que la nature humaine du Christ est pour le Verbe comme un temple, en sorte que l'on doit se faire de l'union du Verbe avec la na-

tissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse. Unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem ejus, in unitatem naturæ ei advenire.

Alii vero, hujus positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quæ habenti aliquam naturam adveniunt, nec tamen pertinent ad integritatem naturæ illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica, vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentum, domus et similia. Considerantes autem quod, quum humana natura Verbo Dei adveniat, nec ad ejus naturæ integritatem pertineat, necesse esse putaverunt quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et, quia manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens, tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra (l. I, c. 23) probatum est, tum quia humana natura, quum sit de genere substantiæ, nullius accidens esse potest, relinqui videbatur quod humana natura adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habeat ad Verbum sicut templum quoddam, ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda

Digitized by Google

ture humaine cette idée, qu'elle consiste uniquement en ce que le Verbe habite dans cette nature. De plus, dès lors que le temple a une individualité indépendante de celui qui y habite, et que l'individualité qui convient à la nature humaine est la personnalité, il restait à conclure que la personnalité de la nature humaine était distincte de celle du Verbe; et ainsi, le Verbe et cet homme étaient deux personnes.

Il en est encore d'autres qui, pour éviter cet inconvénient, ont introduit dans la nature humaine une disposition telle que la personnalité ne saurait lui convenir, disant que le Verbe a pris une âme et un corps, dans lesquels consiste l'intégrité de la nature humaine, de telle manière que l'âme n'est pas unie au corps pour constituer une substance; et ils se proposaient par là d'empêcher qu'on ne les forçât d'admettre que cette substance ainsi constituée a la raison qui fait la personne. Ils ont affirmé, en outre, que le Verbe était uni à l'âme et au corps comme à des choses qui étaient accidentellement en rapport avec lui, de même qu'un homme vêtu le serait à son vêtement; et en cela ils imitaient en quelque façon Nestorius.

Ces erreurs se trouvant écartées par ce qui précède, il faut nécessairement dire que l'union du Verbe et de l'homme s'est faite de telle manière, que les deux natures n'ont pas composé une seule nature, et que l'union du Verbe avec la nature humaine n'a pas été la même que celle qui existe entre une substance quelconque, entre celle de l'homme, par exemple, et les choses extérieures qui se trouvent accidentellement en rapport avec elle, comme serait l'habitation et le vêtement; mais on doit admettre que le Verbe subsiste dans la nature humaine comme dans une nature qui lui est devenue propre par l'Incarnation, en sorte

unio Verbi ad humanam naturam. Et, quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum, individuatio autem conveniens humanæ naturæ est personalitas, reliquum erat quod alia esset personalitas humanæ naturæ et alia Verbi; et sic Verbum et ille homo erant duæ personæ.

Quodquidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanæ naturæ consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam, ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personæ habere; unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis, ut neque ex duabus una natura conflata sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicujus substantiæ, puta hominis, ad exteriora, quæ accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per Incarnationem subsistere ponatur, ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei, et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo. Et, quamvis hæc unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secun-

Digitized by Google

que ce corps est vraiment le corps du Verbe de Dieu, et de même pour l'âme, et que le Verbe de Dieu est vraiment homme. Quoique l'homme soit impuissant à expliquer parfaitement le mode de cette union, nous nous efforcerons cependant, dans la mesure de notre capacité et de nos forces, d'en dire quelque chose pour affermir la foi, afin de garantir contre les attaques des infidèles la doctrine catholique touchant ce mystère.

Nous ne trouvons rien parmi tous les êtres créés qui ressemble autant à cette union que l'union de l'âme et du corps; et la ressemblance serait plus parfaite encore, si, comme le dit saint Augustin lui-même, dans sa dispute contre Félicien (3), il n'y avait qu'un seul intellect pour tous les hommes, ainsi que quelques-uns l'ont prétendu; et, selon ceux-là, on doit dire qu'un intellect préexistant s'unit à l'homme qui est conçu pour former avec lui une seule personne, de la même manière que nous disons que le Verbe préexistant s'unit à la nature humaine en une seule personne (liv. II, ch. 73). Aussi, cette ressemblance entre les deux unions fait dire à saint Athanase, dans son symbole : « De même que l'âme raisonnable et la chair sont un « seul homme, ainsi Dieu et l'homme sont un seul Christ. » Or, puisque

(3) Ingressus est Virginis uterum Dei Filius, ut iterum nasceretur ante jam genitus; suscepit totum hominem, qui jam habebat a Patre plenissimam deitatem. Non dissimilis genitori, quum nasceretur ex æterno perpetuus; non dissimilis homini, quum ex matre nascitur moriturus. Idem tamen et æternus in suo, et moriturus in nostro, dum utrumque continet ex seipso, et neutrum perdit ex altero. Sicque ex Deo et homine non imperfectus, sed in diversa proprietate plenissimus natus est Christus, sicut ex anima et corpore unusquisque hominum docetur esse perfectus. Non alius homo corpus, alius animus; quamvis aliud animus, aliud corpus, unus tamen atque idem homo et corpus docetur et animus... Sic post partum Virginis, non alius Dei et alius hominis, sed idem Christus Dei et hominis filius fuit. Et, sicut in uno homine aliud animus, aliud corpus; sic in mediatore Dei et hominum aliud Dei Filius, aliud hominis fuit; unus tamen ex utroque Christus Dominus fuit : aliud inquam, pro discretione substantiæ; non alius, pro unitate personæ (*De unitate Trinitatis, contra Felicianum arianum*). — Ce dialogue, longtemps attribué à saint Augustin, ne lui appartient pas. Il paraît certain que Vigile de Tapse en est le véritable auteur.

dum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animæ ad corpus; et major esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit contra Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt (l. II, c. 73); secundum quos oporteret dicere quod intellectus præexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum præexistens humanæ naturæ in personam unam uniri. Unde, propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo quod, « sicut anima rationalis « et caro unus est homo, ita Deus et homo « unus est Christus. » Sed, quum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiæ et sicut instrumento, non potest esse similitudo

Digitized by Google

l'âme raisonnable s'unit au corps et comme à une matière et comme à un instrument, la ressemblance ne peut pas exister quant au premier mode d'union; car si cela avait lieu, Dieu et l'homme ne feraient qu'une nature, dès lors que la matière et la forme constituent proprement la nature de l'espèce. Il reste donc à faire consister la ressemblance en ce que l'âme est unie au corps comme à un instrument; et cela s'accorde avec ce qu'ont dit les anciens docteurs, qui enseignèrent qu'en Jésus-Christ la nature humaine est en quelque sorte l'organe de la divinité, de même que l'on considère le corps comme l'organe de l'âme. En effet, le corps et ses parties sont les organes de l'âme autrement que ne le sont les instruments extérieurs : par exemple, cette hache n'est pas son instrument propre, comme l'est cette main; car plusieurs peuvent travailler avec la hache, mais cette main est affectée pour servir à l'opération propre de cette âme; et, pour cette raison, la main est un organe propre et uni, au lieu que la hache est un instrument extrinsèque et commun. Il faut donc appliquer cela à l'union de Dieu et de l'homme. Tous les hommes, en effet, sont, par rapport à Dieu, comme des instruments au moyen desquels il opère : *C'est Dieu*, dit l'Apôtre, *qui opère en vous l'acte de vouloir et son accomplissement, selon son bon plaisir* (Philipp., II, 13). Mais les autres hommes sont pour Dieu comme des instruments extrinsèques et séparés; car Dieu les porte, non-seulement à des opérations qui lui sont propres, mais encore à des opérations communes à toute nature raisonnable, comme de connaître la vérité, d'aimer le bien, de pratiquer la justice. Jésus-Christ, au contraire, a pris la nature humaine pour qu'elle réalise, en qualité d'instrument, les opérations propres à Dieu seul, comme d'effacer les pé-

quantum ad primum modum unionis; sic enim ex Deo et homine fieret una natura, quum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento; ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animæ. Aliter enim est animæ organum corpus et ejus partes, et aliter exteriora instrumenta; hæc enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut hæc manus; per dolabram enim multi possunt operari, sed hæc manus ad propriam operationem hujus animæ deputatur; propter quod manus est organum unitum et proprium, dolabra autem instrumentum extrinsecum et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quædam instrumenta quibus operatur : *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, secundum Apostolum (Philipp., II, 13). Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata; moventur enim a Deo, non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturæ, ut est intelligere veritatem, diligere bona et operari justa. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes proprie solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introdu-

Digitized by Google

chés, d'éclairer les âmes par la grâce et de les conduire à la perfection de la vie éternelle. La nature humaine de Jésus-Christ est donc, par rapport à Dieu, comme un instrument propre et qui lui est uni; ce qu'est la main pour l'âme.

Il n'est point en dehors des conditions ordinaires des choses de la nature qu'un être soit naturellement l'instrument propre d'un autre être, qui n'est cependant pas sa forme; car, en tant qu'elle est l'instrument du langage, la langue est l'instrument propre de l'intelligence, qui n'est cependant, comme le Philosophe le prouve, l'acte d'aucune partie du corps (4). Il se rencontre aussi qu'un instrument qui n'entre pas dans la nature de l'espèce se trouve dans tel individu à raison de la matière : par exemple, un sixième doigt ou quelque chose d'analogue. Rien donc ne nous empêche de dire que le mode d'union de la nature humaine avec le Verbe est tel, que la nature humaine est comme l'instrument du Verbe, instrument qui n'en est pas séparé, mais lui est uni. La nature humaine n'entre cependant pas dans la nature du Verbe, et Verbe n'est pas sa forme; et néanmoins elle appartient à sa personne.

Nous n'avons pas, toutefois, apporté les exemples précédents pour que l'on y cherche une ressemblance parfaite en tous points. On doit comprendre, en effet, que le Verbe de Dieu a pu s'unir à la nature humaine d'une manière beaucoup plus sublime et plus intime que l'âme ne s'unit avec quelque instrument que ce soit qui lui est propre, pour cette raison surtout qu'il s'est uni à la nature humaine tout entière par le moyen de l'intelligence. Et, quoique le Verbe de Dieu pé-

(4) Sensitivum non est sine corpore, ad intellectus ab eodem est separabilis (Arist., *de Anima*, III, c. 4).

cere in perfectionem vitæ æternæ. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicujus quod tamen non sit forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus, qui tamen, ut Philosophus probat (*De Anima*, III, c. 4) nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet et tamen ex parte materiæ competit huic individuo, ut sextus digitus, vel aliquid hujusmodi. Nihil igitur prohibet secundum hunc modum ponere unionem humanæ naturæ ad Verbum, quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum, non separatum, sed conjunctum; nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est ejus forma; pertinet tamen ad ejus personam.

Prædicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo sit in his requirenda. Intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanæ naturæ potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento; præcipue quum toti humanæ naturæ, mediante intellectu, conjunctum dicatur. Et, licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia,

Digitized by Google

nètre toutes choses par sa puissance, puisqu'il conserve et soutient tous les êtres (5), il peut cependant, en vertu d'une sorte d'affinité résultant de la ressemblance, s'unir plus éminemment et plus ineffablement aux créatures intelligentes, qui sont capables de jouir proprement du Verbe et d'entrer en participation avec lui.

CHAPITRE XLII.

Il convenait surtout au Verbe de Dieu de prendre la nature humaine.

On voit, d'après cela, qu'il convient surtout à la personne du Verbe de prendre la nature humaine. En effet :

1° Si la nature humaine est prise en vue du salut des hommes, et si le salut final de l'homme consiste à devenir parfait dans sa partie intellectuelle par la contemplation de la vérité première, il fallait que la nature humaine fût prise par le Verbe, qui procède du Père par une émanation intellectuelle.

2° Une sorte d'affinité paraît exister surtout entre le Verbe et la nature humaine ; car l'homme entre dans son espèce propre parce qu'il est raisonnable ; et il y a affinité entre le Verbe et la raison : aussi, en grec le mot Λόγος signifie *verbe* et *raison*. Le Verbe s'est donc uni très convenablement à une nature raisonnable, puisque la Sainte-Écriture donne le nom d'*image* au Verbe et à l'homme à cause de cette affinité.

(5) *Deus novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.... qui, quum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus portansque omnia verbo virtutis suæ..., sedet ad dexteram majestatis in excelsis* (Hebr., I, 1-3).

utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quæ proprie Verbo perfrui possunt et ejus participes esse, ex quadam similitudinis affinitate et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPUT XLII.

Quod assumptio humanæ naturæ maxime competebat Verbo Dei.

Ex hoc etiam patet quod humanæ naturæ assumptio potissime competit personæ Verbi.

1° Nam, si assumptio naturæ humanæ ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primæ, oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

2° Rursus, Affinitas quædam videtur maxime Verbi ad humanam naturam ; homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est ; Verbum autem rationi affine est ; unde apud Græcos Λόγος *verbum* et *ratio* dicitur. Convenientissime igitur Verbum rationali naturæ unitum est ; nam et propter affinitatem prædictam divina Scriptura nomen *imaginis* et Verbo at-

Digitized by Google

L'Apôtre dit, en effet, du Verbe, qu'il est *l'image de Dieu invisible* (Coloss., I, 15), et, en parlant de l'homme, il dit aussi que *l'homme est l'image et la gloire de Dieu* (I. Cor., XI, 7).

3° Le Verbe a une raison d'affinité, non-seulement avec la nature raisonnable, mais en général avec toute créature, puisque le Verbe a en lui les raisons [ou essences] de tous les êtres créés par Dieu, de même que l'homme qui exerce un art comprend dans la conception de son intelligence les raisons des œuvres qu'il produit à l'aide de son art. Ainsi donc, toutes les créatures ne sont qu'une sorte d'expression réelle et de représentation des choses comprises dans la conception du Verbe divin; et c'est pour cela qu'il est dit que toutes choses ont été faites par le Verbe. Le Verbe s'est donc uni convenablement à une créature, c'est-à-dire à la nature humaine.

CHAPITRE XLIII.

La nature humaine que le Verbe a prise n'existait pas avant qu'il l'eût prise, mais le Verbe de Dieu l'a prise par là même qu'il a été conçu.

Dès lors que le Verbe a pris la nature humaine de manière à faire avec elle une seule personne, ainsi qu'on le voit par ce qui précède (ch. 41), la nature humaine ne devait pas exister avant d'être unie au Verbe. En effet :

1° Si elle existait auparavant, comme une nature ne peut préexister que dans un individu, il y aurait nécessairement eu un individu de cette nature humaine qui préexistait à l'union. Or, l'individu de la

tribuit et homini; dicit enim Apostolus de Verbo quod est *imago Dei invisibilis* (Coloss., I, 15), et idem de homine dicit quod *vir imago et gloria Dei est* (I. Cor., XI, 7).

3° Habet etiam Verbum, non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam, quamdam affinitatis rationem, quum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturæ nihil aliud sunt quam realis quædam expressio et repræsentatio eorum quæ in conceptione divini Verbi comprehenduntur; propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur Verbum creaturæ, scilicet humanæ naturæ, unitum est.

CAPUT XLIII.

Quod humana natura assumpta a Verbo non præexstitit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta a Verbo Dei.

Quum autem Verbum humanam naturam assumpsit in unitatem personæ, ut ex dictis jam (c. 41) patet, oportuit humanam naturam non præexsistere antequam Verbo uniretur.

1° Si enim præexsisteret, quum natura præexsistere non possit nisi in indivíduo.

Digitized by Google

nature humaine est une hypostase et une personne. Il faut donc dire que la nature humaine, qui devait être prise par le Verbe, préexistait dans une hypostase ou une personne. Si donc, quand cette nature fut prise, la première hypostase ou personne se fût conservée, deux hypostases ou personnes, l'une du Verbe et l'autre de l'homme, auraient subsisté après l'union, et, par conséquent, l'union ne se serait pas faite dans une hypostase ou personne; ce qui est contraire à l'enseignement de la foi. Si, au contraire, cette hypostase ou personne ne se fût pas conservée dans cette nature dans laquelle elle avait préexisté comme devant être prise par le Verbe, cela n'aurait pu se faire sans corruption; car aucun singulier ne cesse d'être ce qu'il est que par une corruption. Ainsi donc, cet homme, qui eût préexisté à l'union, se serait nécessairement corrompu, et il en eût été de même, conséquemment, de la nature humaine qui existait en lui. Il était donc impossible que le Verbe prît, pour être une seule personne avec lui, un homme qui existait déjà.

2° Si quelqu'une des choses qui sont naturelles à l'homme manquait au Verbe de Dieu, la perfection de son Incarnation en souffrirait. Or, il est naturel à l'homme de naître d'une naissance humaine. Le Verbe de Dieu n'aurait pas eu cela, s'il eût pris un homme qui existait déjà; car cet homme eût été un pur homme dans sa naissance. On ne pourrait donc pas attribuer sa naissance au Verbe, ni appeler la Bienheureuse Vierge la mère du Verbe. Or, la foi confesse qu'à l'exception du péché, il nous ressemble en tout ce qui est naturel, et elle enseigne, d'après l'Apôtre, que le Fils de Dieu a été formé et qu'il est

oportuisset esse aliquod individuum illius humanæ naturæ præexsistentis ante unionem. Individuum autem humanæ naturæ est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona præexstitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset, manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post unionem duæ hypostases vel personæ, una Verbi et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona; quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda a Verbo præexstitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset; nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem. Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni præexstitisset, et, per consequens, humanam naturam in eo exsistentem. Impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personæ aliquem hominem præexsistentem.

2° Simul autem et derogaretur perfectioni Incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quæ naturalia sunt homini ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Verbum Dei non haberet, si hominem præexsistentem assumpsisset; nam ille homo in sua nativitate purus homo exstitisset; unde ejus nativitas Verbo non posset attribui, nec Beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens Filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere et natum, et Virginem

Digitized by Google

né d'une femme, et que la Vierge est mère de Dieu (1). Il ne convenait donc pas qu'il prît un homme qui existait déjà.

Il ressort encore de là que le Verbe s'est uni la nature humaine dès le premier instant de sa conception. En effet :

1° De même que le Verbe de Dieu ne pouvait devenir homme sans naître d'une naissance humaine, afin d'être un homme vrai et naturel, semblable à nous sous tous rapports, dans les choses naturelles, il fallait également, pour le devenir, que le Verbe de Dieu fût conçu d'une conception humaine; car, dans l'ordre de la nature, l'homme ne naît qu'autant qu'il a été d'abord conçu. Or, si la nature humaine, qui devait être prise, avait existé en quelque état que ce soit avant d'être unie au Verbe, on ne pourrait pas attribuer cette conception au Verbe de Dieu, de manière à dire qu'il a été conçu d'une conception humaine. Il a donc fallu que le Verbe de Dieu fût uni à la nature humaine à l'origine même de sa conception.

2° Dans la génération humaine, la puissance active agit pour compléter la nature humaine dans quelque individu déterminé. Or, si le Verbe de Dieu n'avait pas pris la nature humaine à l'origine même de sa conception, avant l'union la puissance active aurait agi dans la génération en vue de produire un autre individu de la nature humaine, et cet individu est une hypostase ou une personne humaine; et après l'union, elle aurait fait rapporter la génération tout entière à une au-

(1) *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (Rom., VIII, 3); *Non habemus Pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia, pro similitudine, absque peccato* (Hebr., IV, 15); *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege* (Galat., IV, 4); *Jacob autem genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus; Christi autem generatio sic erat : Quum esset desponsata mater ejus Maria Joseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto* (Matth., 1, 16 et 18).

matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut præexsistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod, ab ipso conceptionis principio, naturam humanam sibi univit :

1° Quia, sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana; non enim, secundum naturæ ordinem, homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualibumque statu fuisset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod, ab ipso conceptionis principio, Verbum Dei humanæ naturæ uniretur.

2° Rursum, In generatione humana, virtus activa agit ad complementum humanæ naturæ in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliud individuum humanæ naturæ, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem, ordinasset totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana na-

Digitized by Google

tre hypostase ou personne, savoir à celle du Verbe de Dieu, qui naissait dans la nature humaine. Ainsi donc, la génération ne serait pas numériquement une, puisqu'elle aurait pour fin deux personnes; et elle ne serait pas non plus uniforme dans son tout; ce qui semble sortir de l'ordre de la nature. Il ne convenait donc pas que le Verbe de Dieu prît la nature humaine après sa conception, mais il devait la prendre en même temps qu'il était conçu.

3° L'ordre de la conception humaine semble exiger que celui-là même qui est conçu naisse, et non pas un autre, puisque la conception humaine a pour fin la naissance. Si donc le Fils de Dieu est né d'une naissance humaine, il fallait aussi que le Fils de Dieu, et non pas un pur homme, fût conçu d'une conception humaine.

CHAPITRE XLIV.

La nature humaine que le Verbe a prise fut parfaite, quant à l'âme et au corps, à l'instant même de sa conception.

Il est encore manifeste, d'après cela, qu'une âme raisonnable fut unie au corps dès le premier instant de la conception. En effet :

1° Le Verbe de Dieu a pris un corps au moyen d'une âme raisonnable; car le corps humain, pas plus que les autres corps, ne peut être pris par Dieu qu'à cause d'une âme raisonnable. Le Verbe de Dieu n'a donc pas pris un corps sans une âme raisonnable. Puis donc que le Verbe de Dieu a pris un corps dès le premier instant de sa conception, il fallait qu'une âme raisonnable fût unie à ce corps dès ce premier instant.

tura. Sic igitur non fuisset una numero generatio, utpote ad duas personas ordinata; nec fuisset uniformis secundum totum; quod a naturæ ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei, post conceptionem, humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

3° Item, Hoc videtur generationis humanæ ordo requirere ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius, quum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPUT XLIV.

Quod natura humana assumpta a Verbo in ipsa conceptione fuit perfecta, quantum ad animam et corpus.

Ulterius autem ex hoc manifestum est quod, in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori fuit unita.

1 Verbum enim Dei, mediante anima rationali, corpus assumpsit; corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora, nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit

Digitized by Google

2° Si l'on suppose ce qui est postérieur dans la génération, on suppose nécessairement aussi ce qui vient avant, selon l'ordre de la génération. Or, ce qui est postérieur dans la génération, c'est ce qui est le plus parfait : l'individu même qui est engendré est ce qu'il y a de plus parfait ; dans la génération humaine, cet individu est une hypostase ou personne, et l'âme et le corps sont destinés à le constituer. La personnalité de l'homme engendré étant supposée, le corps et l'âme raisonnable existent donc nécessairement tous les deux. Or, la personnalité du Christ-Homme n'est pas autre que la personnalité du Verbe de Dieu ; et, à l'instant même de sa conception, le Verbe de Dieu s'est uni un corps humain. Donc la personnalité de cet homme était là. Donc l'âme raisonnable dut s'y trouver aussi.

3° Il n'aurait pas été convenable que le Verbe, qui est la source et l'origine de toutes les perfections et de toutes les formes, se fût uni à un être informe et dont la nature n'était pas encore parfaite. Or, avant l'animation, tout ce qui est produit comme corps est informe et n'est pas encore parfait dans sa nature. Il ne convenait donc pas que le Verbe de Dieu s'unît à un corps qui n'était pas encore animé ; et, par conséquent, il fallut que, dès le premier instant de sa conception, l'âme fût unie au corps.

Cela prouve encore que le corps pris par le Verbe a été formé dès l'origine de la conception, parce que le Verbe de Dieu n'a rien dû prendre qui fût informe. L'âme, de même que toute autre forme naturelle, demande aussitôt une matière propre. Or, la matière propre

corpus absque anima rationali. Quum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod, in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori uniretur.

2° Item, Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod prius est secundum generationis ordinem poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum ; perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cujus constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem exsistere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei ; Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit igitur ibi personalitas illius hominis. Ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

3° Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturæ habenti uniretur. Quidquid autem fit corporeum, ante animationem, est informe et nondum perfectionem naturæ habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato ; et sic, a principio conceptionis, oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, quia nihil informe Dei Verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut et quælibet

Digitized by Google

de l'âme, c'est le corps organisé; car l'âme est l'entéléchie [ou l'acte](1) du corps organique physique qui a la vie en puissance. Si donc l'âme a été unie au corps dès le premier instant de la conception, comme nous venons de le prouver, le corps a été nécessairement organisé et formé dès le premier instant de la conception. Et même, dans l'ordre de la génération, l'organisation du corps précède l'introduction de l'âme raisonnable; d'où il suit que ce qui est postérieur étant réalisé, ce qui vient avant le fut nécessairement aussi. Or, rien ne s'oppose à ce que l'accroissement de la quantité jusqu'au degré voulu se fasse après l'animation du corps. Nous devons donc penser, pour ce qui regarde la conception de l'homme que le Verbe a pris, que le corps fut organisé et formé dès le premier instant de la conception, mais qu'il n'avait pas encore la quantité à laquelle il devait atteindre.

CHAPITRE XLV.

Il convenait que Jésus-Christ naquît d'une vierge.

Il est clair par là même que cet homme devait nécessairement naître d'une vierge, sans sperme naturel. En effet:

1° Dans la génération humaine, le sperme de l'homme est requis comme principe actif, à cause de la puissance active qui est en lui. Or, d'après ce qui précède, la puissance active ne pouvait pas être naturelle dans la génération du corps du Christ, puisqu'une puissance naturelle n'accomplit pas parfaitement tout d'un coup la formation du

(1) Ἐντελέχεια, acte, perfection, force motrice.

alia forma naturalis. Est autem propria materia animæ corpus organizatum; est enim anima entelechia corporis organici physici, potentia vitam habentis. Si igitur anima, a principio conceptionis, corpori sit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus, a principio conceptionis, organizatum et formatum esset. Et etiam organizatio corporis, ordine generationis, præcedit animæ rationalis introductionem; unde, posito posteriori, necesse fuit ponere et prius. Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est quod, in ipso conceptionis principio, fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT XLV.

Quod Christum decuit nasci ex virgine.

Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

1° Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum, propter virtutem activam quæ in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secun-

Digitized by Google

corps, mais il faut du temps pour cela; au lieu que le corps de Jésus-Christ fut formé et organisé dès le premier instant de sa conception, ainsi que nous venons de le prouver (ch. 44). Il reste donc à dire que la génération humaine du Christ s'est faite sans sperme naturel.

2° Dans la génération d'un animal quelconque, le sperme du père attire à lui la matière que fournit la mère, comme si la puissance qui est dans le sperme du père recherchait son complément comme fin de la génération tout entière; aussi, lorsque la génération est complète, le petit qui naît est le sperme même qui est changé et a reçu son complément. Or, dans la génération humaine du Christ, le dernier terme de la génération était l'union avec la personne divine, et non la constitution d'une personne ou hypostase humaine, comme cela résulte de ce que nous avons dit (ch. 41). Le sperme d'un homme n'a donc pas pu être le principe actif dans cette génération, mais seulement la puissance divine; en sorte que, comme, dans la génération commune des hommes, le sperme de l'homme attire dans sa substance la matière fournie par la mère, ainsi, dans la génération du Christ, le Verbe de Dieu a pris cette même matière pour l'unir à lui.

3° Il convenait manifestement aussi que quelque propriété de la génération spirituelle du Verbe se fît remarquer dans la génération humaine du Verbe de Dieu. Or, en tant que le Verbe procède de celui qui parle, qu'il soit conçu intérieurement ou proféré extérieurement, il ne cause aucune corruption dans celui qui parle, mais c'est plutôt le Verbe qui indique la plénitude de la perfection qui est dans celui-ci. Il convenait donc que, dans la génération humaine, le Verbe de Dieu

dum prædicta, quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi, in ipso principio suæ conceptionis, fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (c. 44). Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

2° Item, Semen maris, in generatione animalis cujuscumque, trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quæ est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde, et completa generatione, ipsum semen immutatum et completum est proles quæ nascitur. Sed, in generatione humana Christi, fuit ultimus generationis terminus unio ad personam divinam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis (c. 41) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina; ut, sicut semen viri, in generatione communi hominum, in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eamdem materiam in generatione Christi Verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

3° Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis Verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur ut

Digitized by Google

fût conçu et naquît de telle sorte que l'intégrité de sa mère n'en souffrît pas d'atteinte. Puisqu'il est également clair qu'il convenait que le Verbe de Dieu, par lequel toutes choses ont été constituées et sont conservées dans leur intégrité, naquît de manière à conserver sous tous rapports l'intégrité de sa mère, il convenait donc qu'il fût engendré d'une vierge.

Quoique le Christ ait été engendré autrement que le reste des hommes, ce mode de génération ne déroge en rien à son humanité véritable et naturelle. Il est évident, en effet, que puisque la puissance divine est infinie, comme nous l'avons démontré (liv. I, ch. 43), et que toutes les causes reçoivent d'elle la vertu de produire leurs effets, Dieu peut produire dans la même espèce et dans la même nature, sans le secours de cette cause, tout effet qui est [ordinairement] produit par quelque cause que ce soit. De même donc que la vertu naturelle inhérente au sperme humain produit un vrai homme, qui a l'espèce et la nature humaine, ainsi la puissance divine, qui a conféré cette vertu au sperme, peut produire sans elle les effets de cette vertu, en constituant un vrai homme, qui a l'espèce et la nature humaine.

Si l'on objecte que, comme l'homme engendré naturellement a un corps qui est naturellement constitué du sperme de l'homme et de la substance fournie par la femme, quelle que soit cette substance, le corps de Jésus-Christ n'était pas de la même nature que le nôtre, s'il n'a pas été engendré du sperme de l'homme, la réponse à cette difficulté ressort clairement de l'opinion d'Aristote. Il dit que le sperme de l'homme n'entre pas matériellement dans la constitution de l'être

matris integritas non corrumperetur. Quum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei, quo omnia constituta sunt et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret, conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus veræ et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, quum virtus divina infinita sit, ut supra (l. I, c. 43) probatum est, et per eam omnes causæ virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur potest per Deum absque illius causæ admniculo produci ejusdem speciei et naturæ. Sicut igitur virtus naturalis quæ est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem, ita virtus divina, quæ talem virtutem semini dedit, absque hujusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat quod, quum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quidquid sit illud, corpus Christi non fuit ejusdem naturæ cum nostro, si non est ex maris semine generatum, — ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem (*De Generat. animal.*, II, c. 4), dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium; materia vero corporis tota ministratur a matre; et sic, quantum ad ma-

Digitized by Google

conçu, mais qu'il en est seulement le principe actif, et que la matière du corps est fournie tout entière par la mère (1). Ainsi donc, le corps de Jésus-Christ ne diffère point du nôtre quant à la matière ; car nos corps eux-mêmes sont matériellement constitués de la substance qui est prise chez la mère.

Lors même que l'on répugnerait à admettre l'opinion d'Aristote, cette objection n'aurait pas plus de valeur. Pour trouver s'il y a ressemblance ou dissemblance entre plusieurs êtres, quant à la matière, on ne considère pas quel est l'état de la matière à l'origine de la production, mais dans quelle condition se trouve, au terme de la production, la matière déjà préparée ; car il n'y a pas de différence, quant à la matière, entre l'air produit de la terre et celui qui l'est de l'eau, parce que, bien que l'eau et la terre diffèrent à l'origine de la production, le principe générateur les ramène néanmoins par son action à une disposition unique. Ainsi donc, la puissance divine peut donner, au terme de la génération, à la matière prise seulement chez la femme, la même disposition qu'aurait la matière prise conjointement chez l'homme et

(1) Animal corpus est animatum, ad quod instituendum femina semper materiam præbet, mas vim creandi. Hanc eorum utrique facultatem tribuimus, idque est quo alterum mas, alterum femina sit. Itaque corpus et magnitudinem præberi a femina necesse est ; a mare nihil tale necessario desideratur. Nec enim instrumenta in iis quæ efficiuntur inesse, neque ipsum efficiens necesse est. Corpus igitur ex femina est, anima ex mare. Substantia enim corporis alicujus anima est.... Quoniam excrementum feminæ potentia tale est, quale natura animal est, partesque potentia insunt, actu nulla est, ideo pars quæque exsistit. Quoniam etiam agens et patiens, quum se invicem tetigerunt, quemdam in modum alterum agens, alterum patiens est, modum hunc ita intelligi volo ut conditionibus, sic, ubi, quando, describatur. Jam enim continuo alterum agit, alterum patitur. Materiam igitur femina præbet, principium motionis mas (Arist., *De generatione animalium*, II, c. 4). — Cette opinion d'Aristote paraît confirmée par les observations physiologiques les plus récentes. — Par ces mots : *Anima ex mare*, Aristote ne veut désigner que l'âme végétative, et non le principe intelligent ; car, il dit dans le chapitre précédent : Quorum principiorum actio est corporalis, hæc sine corpore inesse non posse certum est. Itaque extrinsecus ea venire impossibile est, nec enim ipsa per se accedere possunt, quum inseparabilia sint, neque cum corpore ; semen enim excrementum alimenti mutati est. Restat igitur ut *mens* sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit ; nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis.

teriam, corpus Christi non differt a corpore nostro ; nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

Si vero aliquis prædictæ positioni Aristotelis repugnet, adhuc prædicta objectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo, in materia, non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum conditionem materiæ jam præparatæ, prout est in termino generationis ; non enim differt secundum materiam aer ex terra vel ex aqua generatus, quia, licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quæ solum ex muliere sumitur potest reduci, in fine generationis, ad eamdem dispositionem quam habet materia,

Digitized by Google

la femme. Il n'y aura, par conséquent, à raison de la diversité de la matière, aucune dissemblance entre le corps de Jésus-Christ, que la puissance divine a formé d'une matière prise seulement chez sa mère, et nos corps formés d'une matière par la puissance naturelle, quoiqu'ils soient tirés de nos deux parents. Il est évident, en effet, que le limon terrestre auquel Dieu a donné la forme humaine du premier homme, qui fut certainement un homme véritable et semblable à nous sous tous rapports, différait plus de la matière qui est prise en même temps chez l'homme et la femme, que la matière prise seulement chez la femme, et de laquelle le corps de Jésus-Christ a été formé.

Si Jésus-Christ est né d'une vierge, cela ne nuit en rien à la vérité de son humanité et à sa ressemblance avec nous; car, quoique la puissance naturelle ait besoin d'une matière déterminée pour produire avec elle un effet déterminé, la puissance divine, qui peut tirer du néant tous les êtres, n'est point obligée, quand elle agit, de prendre une matière déterminée.

Que la mère de Jésus-Christ ait conçu et enfanté en demeurant vierge, cela ne diminue non plus en rien sa dignité et n'empêche pas de l'appeler la mère vraie et naturelle du Fils de Dieu; car elle a donné, par l'opération de la puissance divine, la matière naturelle pour la génération du corps de Jésus-Christ; et cela seul est requis du côté de la mère. Quant aux choses qui, chez les autres mères, détruisent la virginité, elles ne se rapportent point à ce qui concerne la mère, mais uniquement à ce qui regarde le père, et elles ont pour fin de faire parvenir le sperme de l'homme au lieu où s'accomplit la génération.

si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materiæ, inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quæ virtute naturæ formantur ex materia, etiamsi ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quæ ex viro et muliere simul assumitur limus terræ, de quo Deus primum humanum hominem formavit, quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem, quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est.

Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini ejus ad nos; licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quæ potest ex nihilo cuncta producere, in agendo, ad materiam determinatam non coarctatur.

Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur; virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur; ea vero quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

Digitized by Google

CHAPITRE XLVI.

Jésus-Christ est né du Saint-Esprit.

Quoique toute opération divine qui réalise quelque chose dans les créatures soit commune à la Trinité tout entière, ainsi qu'il a été prouvé plus haut (ch. 20-22), la formation du corps de Jésus-Christ, qui est l'œuvre de la puissance divine, est convenablement attribuée au Saint-Esprit, bien qu'elle soit commune à toute la Trinité. En effet :

1° Cela paraît convenir à l'Incarnation du Verbe ; car, de même que notre verbe est invisible quand il est conçu dans notre esprit, et qu'il devient sensible lorsqu'il est produit extérieurement par la parole ; ainsi, à raison de la génération éternelle, le Verbe de Dieu existe d'une manière invisible dans le cœur du Père, et il est devenu sensible pour nous par l'Incarnation ; ce qui fait que l'Incarnation du Verbe de Dieu ressemble à l'expression de notre verbe par la parole. Or, l'expression de notre verbe par la parole se fait au moyen de notre respiration, qui forme la voix de notre verbe. Il convient donc de dire que l'Esprit du Fils de Dieu a formé sa chair.

2° Cela convient également à la génération humaine. En effet, la vertu active, inhérente au sperme humain, en attirant à elle la matière qui est chez la mère, opère au moyen de l'esprit [vital] ; car cette vertu dérive de cet esprit, et c'est parce qu'il le contient que le sperme est nécessairement floconneux et blanc. Le Verbe de Dieu, en prenant une chair, devait donc convenablement former par le Saint-Esprit le corps qu'il prenait d'une vierge.

CAPUT XLVI.

Quod Christus natus est de Spiritu Sancto.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis (c. 20-22) ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quæ divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

1o Hoc enim congruere videtur Incarnationi Verbi. Nam, sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita Verbum Dei secundum generationem æternam in corde Patris invisibiliter exsistit, per Incarnationem autem nobis sensibile factum est ; unde Verbi Dei Incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei ejus carnis formatio dicitur facta.

2° Convenit etiam hoc et generationi humanæ. Virtus enim activa quæ est in semine humano, ad se trahens materiam quæ fuerit a matre, per spiritum operatur ; fundatur enim hujusmodi virtus in spiritu, propter cujus continentiam semen spumosum oportet esse et album. Verbum igitur Dei, sibi corpus assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum Sanctum debet, carnem assumendo, formare.

Digitized by Google

3° Cela convient encore pour nous insinuer quelle cause a déterminé l'Incarnation du Verbe. Cette cause n'a pu être que l'amour de Dieu pour l'homme, dont il a voulu s'unir la nature dans l'unité de personne. Or, nous avons vu précédemment que parmi les personnes divines c'est le Saint-Esprit qui procède comme étant l'amour (ch. 19). Il convenait donc d'attribuer l'œuvre de l'Incarnation au Saint-Esprit.

4° La Sainte Écriture a coutume d'attribuer toutes les grâces au Saint-Esprit, parce que nous voyons que celui qui fait un don gratuit l'accorde par amour. Or, il n'a pas été accordé à l'homme une grâce plus élevée que d'être uni à Dieu quant à la personne. Cette opération est donc convenablement attribuée en propre au Saint-Esprit.

CHAPITRE XLVII.

Jésus-Christ n'a pas été le fils du Saint-Esprit selon la chair.

Quoique Jésus-Christ ait été conçu du Saint-Esprit et de la Vierge, on ne peut cependant pas dire que le Saint-Esprit est le père de Jésus-Christ à raison de la génération humaine, comme on dit que la Vierge est sa mère. En effet :

1° Le Saint-Esprit n'a pas produit de sa substance la nature humaine qui est en Jésus-Christ, mais il a seulement opéré par sa puissance pour la produire. On ne peut donc pas dire que le Saint-Esprit est le père de Jésus-Christ à raison de la génération humaine.

3° Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad Incarnationem Verbi moventem; quæquidem nulla alia esse potuit nisi amor Dei ad hominem, cujus naturam sibi voluit in unitate personæ copulare. In divinis autem Spiritus Sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est (c. 19). Conveniens igitur fuit ut Incarnationis opus Spiritui Sancto attribuatur.

4° Solet etiam in Sacra Scriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quia quod gratis datur ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem major est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui Sancto appropriatur.

CAPUT XLVII.

Quod Christus non fuit filius Spiritus Sancti secundum carnem.

Quamvis autem Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater ejus.

1° Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad ejus productionem. Non igitur potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

Digitized by Google

2° Ce serait induire en erreur que de dire que Jésus-Christ est le fils du Saint-Esprit. Il est évident, en effet, que le Verbe de Dieu est une personne distincte, parce qu'il est le Fils de Dieu le Père. Si donc on affirmait qu'il est le fils du Saint-Esprit par la nature humaine, on donnerait à entendre que Jésus-Christ est deux fils; car le Verbe de Dieu ne saurait être le fils du Saint-Esprit. Ainsi donc, comme le nom de fils appartient à la personne, et non à la nature, il s'ensuivrait qu'il y aurait en Jésus-Christ deux personnes; ce qui est opposé à la foi catholique; car il répugnerait que l'autorité et le nom du Père fussent transportés à une autre personne; et cela aurait lieu, si l'on appelait le Saint-Esprit le père de Jésus-Christ.

CHAPITRE XLVIII.

On ne doit pas dire : Jésus-Christ est une créature.

Il est encore manifeste que, bien que la nature humaine prise par le Verbe soit une créature, on ne peut pas affirmer absolument que Jésus-Christ est une créature.

Etre créé, en effet, c'est *être fait* quelque chose. Comme *être fait* a pour terme l'être absolu, il appartient d'*être fait* à ce qui a un être subsistant, et ce qui est tel est un individu complet dans le genre de la substance; et lorsqu'il est dans la nature intelligente, on appelle cet individu une personne, ou bien encore une hypostase. Quant aux formes, aux accidents, et même aux parties, on ne dit qu'ils *sont faits* que sous quelque rapport, puisqu'ils n'ont pas un être subsistant en lui-même, mais qu'ils subsistent dans un autre être; aussi, quand

2° Esset etiam inductivum in errorem si Christus Spiritus Sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus Sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii; nam Verbum Dei Spiritus Sancti filius esse non potest. Et sic, quum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duæ personæ; quod est a fide catholica alienum; inconveniens enim esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam tranferretur; quod contingeret, si Spiritus Sanctus pater Christi diceretur.

CAPUT XLVIII.

Quod non est dicendum : Christus est creatura.

Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

Creari enim est fieri quoddam. Quum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, ejus est fieri quod habet esse subsistens, et hujusmodi est individuum completum in genere substantiæ; quodquidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formæ vero et accidentia et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum

Digitized by Google

quelqu'un devient blanc, on ne dit pas qu'il *est fait* absolument, mais sous un rapport. Or, il n'y a pas en Jésus-Christ d'autre hypostase ou personne que celle du Verbe de Dieu, qui est incréée, comme on le voit clairement par ce qui précède (ch. 6-8). On ne peut donc pas affirmer absolument que Jésus-Christ est une créature, bien qu'il soit permis de le faire avec une addition, en disant qu'il est une créature comme homme, ou à raison de la nature humaine.

Quoique l'on n'attribue pas absolument au sujet qui est un individu dans le genre de la substance, ce qui lui est propre à raison des accidents ou des parties, mais seulement sous quelque rapport, on attribue néanmoins absolument au sujet tout ce qui vient naturellement à la suite des accidents ou des parties pris suivant leur raison propre : ainsi on dit absolument d'un homme qu'il voit, parce que cela est attaché à l'œil; qu'il est crépu, à cause de ses cheveux, et visible, à cause de sa couleur. Ainsi donc on peut affirmer absolument de Jésus-Christ les choses qui viennent naturellement à la suite de la nature humaine : par exemple, qu'il est homme, qu'il est visible, qu'il a marché, et tout ce qui ressemble à cela; mais pour ce qui appartient en propre à la personne de Jésus-Christ, on ne l'affirme pas à raison de la nature humaine, à moins d'une addition exprimée ou sous-entendue.

quid, quum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio; unde, quum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quæ est increata, ut ex præmissis (c. 6 8) manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod Christus sit creatura, licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo vel secundum humanam naturam.

Licet autem, de subjecto quod est individuum in genere substantiæ, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium ejus, propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid, tamen simpliciter prædicantur de subjecto quæcumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum proprium rationem; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum, et crispus propter capillos, et visibilis propter colorem. Sic igitur et ea quæ consequuntur proprie ad humanam naturam simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia hujusmodi; quod autem est personæ proprium de Christo non enuntiatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

Digitized by Google

CHAPITRE XLIX.

Réponse aux arguments formulés plus haut contre l'Incarnation.

Ceci posé, il est facile de résoudre les objections qui ont été faites précédemment (ch. 40) contre la croyance de l'Incarnation.

1° Nous avons démontré qu'on ne doit pas concevoir l'Incarnation du Verbe comme si le Verbe s'était changé en chair, ou bien s'était uni à un corps comme sa forme (ch. 31 et 41). Il ne résulte donc pas de ce que le Verbe s'est incarné, que Dieu soit vraiment un corps ou une puissance qui réside dans un corps, ainsi qu'on le concluait dans le premier argument.

2° Il ne suit pas non plus que le Verbe a subi un changement substantiel, par là même qu'il a pris la nature humaine. Aucun changement, en effet, ne s'est produit dans le Verbe de Dieu, mais seulement dans la nature humaine que le Verbe a prise, et à raison de laquelle il convient au Verbe d'avoir été engendré et d'être né dans le temps; ce qui ne lui convient pas par lui-même.

3° Il n'y a rien de nécessaire dans ce qu'on oppose en troisième lieu. L'hypostase, en effet, ne dépasse pas les limites de la nature à laquelle elle doit sa subsistance. Or, le Verbe de Dieu ne tient pas sa subsistance de la nature humaine, mais il attire plutôt la nature humaine à sa subsistance ou à sa personnalité; car il ne subsiste pas par elle, mais en elle. Rien n'empêche donc le Verbe de Dieu d'être partout, quoique la nature humaine que le Verbe de Dieu a prise ne soit pas partout.

CAPUT XLIX.

Solutio rationum contra Incarnationem superius positarum.

His igitur habitis, ea quæ contra Incarnationis fidem supra (c. 40) posita sunt facile solvuntur.

1° Ostensum est enim (c. 31 et 41) Incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma; unde non est consequens, ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

2° Similiter etiam non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quæ est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

3° Quod etiam tertio proponitur necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturæ ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

Digitized by Google

4° Ce principe résout la quatrième difficulté ; car il n'y a nécessairement pour chaque être subsistant qu'une seule nature en vertu de laquelle il a son être absolu ; et, par conséquent, le Verbe de Dieu a son être absolu en vertu de la seule nature divine, et non pas de la nature humaine, mais il doit à cette dernière d'être dans telle condition, c'est-à-dire d'être homme.

5° Le même principe résout également la cinquième difficulté. Il est impossible que la nature en vertu de laquelle le Verbe subsiste soit autre que la personne même du Verbe. Or, il subsiste par la nature divine, et non par la nature humaine, mais, comme nous l'avons dit, il attire celle-ci à sa subsistance, pour subsister en elle. La nature humaine n'est donc point nécessairement pour cela identique à la personne du Verbe.

6° Cela nous sert encore à détruire la sixième objection. L'hypostase est moins simple, réellement ou intellectuellement, que la nature en vertu de laquelle son être est constitué : réellement, lorsque l'hypostase n'est pas à elle-même sa nature ; intellectuellement, quand il s'agit des êtres chez lesquels l'hypostase est la même chose que la nature (1). Or, ce n'est pas la nature humaine qui constitue absolument l'hypostase du Verbe, en sorte qu'il existe par elle ; mais ce que le Verbe tient de cette nature, c'est uniquement d'être homme. La nature humaine ne doit donc pas être plus simple que le Verbe, en tant que Verbe, mais seulement en tant que le Verbe est cet homme.

(1) Les êtres chez lesquels l'hypostase est réellement moins simple que la nature, sont les composés naturels ; elle n'est moins simple qu'intellectuellement chez ceux en qui il n'y a qu'une distinction de raison entre l'hypostase et la nature : ce sont les substances simples, ou les purs esprits.

4° Ex hoc etiam solvitur quartum. Cujuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum, per quam simpliciter esse habeat ; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

5° Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam ; sed eam assumpsit subsistentiam trahit, ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

6° Hinc etiam excluditur id quod sexto objiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse : re quidem, quum hypostasis non sit sua natura ; intellectu autem solo, in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit ; sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum, in quantum est Verbum, sed solum in quantum Verbum est hic homo.

Digitized by Google

7° On voit d'après cela quelle est la réponse à faire à la septième objection. Il n'est point nécessaire que l'hypostase du Verbe de Dieu soit constituée absolument par une matière déterminée, mais seulement en tant qu'il est cet homme; car nous avons observé qu'il n'est constitué de cette manière que par la nature humaine.

8° Si l'âme humaine et le corps sont attirés en Jésus-Christ à la personnalité du Verbe, sans constituer une personne distincte de la personne du Verbe, cela n'a pas pour effet de diminuer leur puissance, comme on le prétendait dans le huitième argument, mais d'accroître leur dignité. En effet, l'être d'une chose quelle qu'elle soit est meilleur quand elle est unie à un être plus noble que le sien, que lorsqu'elle existe par elle-même : ainsi, l'âme sensitive a un être plus noble dans l'homme que dans les autres animaux, bien qu'elle soit la forme principale de ceux-ci; ce qu'elle n'est pas pour l'homme.

9° Nous tirons de là une solution pour la neuvième objection. Il y eut vraiment en Jésus-Christ ce corps et cette âme, et cependant ils n'ont pas constitué une personne distincte de la personne du Verbe de Dieu, parce qu'ils ont été pris pour entrer dans la personnalité du Verbe de Dieu; de même que le corps a une espèce propre quand il est sans âme, et reçoit de l'âme l'espèce à laquelle il appartient, lorsqu'il lui est uni.

10° Cela résout également la dixième difficulté. Cet homme qui est Jésus-Christ, est évidemment une substance, non pas universelle, mais particulière; il est aussi une hypostase, et cette hypostase n'est cependant pas distincte de l'hypostase du Verbe, parce que l'hypostase du Verbe a pris la nature humaine, afin que le Verbe subsiste aussi

7° Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo objicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum in quantum est hic homo; sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

8o Quod autem anima humana et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam præter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem majorem. Unumquodque enim melius esse habet, quum suo digniori unitur, quam quum per se exsistit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

9° Hinc etiam solvitur quod nono objiciebatur. In Christo enim vere fuit hæc anima et hoc corpus, non tamen ex eis constituta est persona aliqua præter personam Verbi Dei, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta; sicut et corpus, quum est sine anima, propriam speciem habet, sed, quum unitur animæ, ab ea speciem sortitur.

10° Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus substantia quædam est, non universalis, sed particularis; et hypostasis quædam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi, quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta

Digitized by Google

bien dans la nature humaine que dans la nature divine. Or, ce qui subsiste dans la nature humaine est cet homme. Par conséquent, en parlant de cet homme, on suppose le Verbe lui-même.

Si l'on transporte la même objection à la nature humaine, en disant qu'elle est une substance, non pas universelle, mais particulière, et, par conséquent, une hypostase, on est manifestement dans l'erreur. En effet, même dans Socrate ou dans Platon, la nature humaine n'est pas une hypostase, mais ce qui subsiste en elle est une hypostase. Si cette nature est une substance, et une substance particulière, ces termes n'ont pas le même sens qu'on leur donne en disant que l'hypostase est une substance particulière; car, selon le Philosophe, le mot *substance* s'emploie de deux manières, pour indiquer le sujet qui est dans le genre de la substance, et qui s'appelle hypostase, et aussi la quiddité, c'est-à-dire la nature de la chose (2).

Si l'on appelle substances particulières les parties d'une substance, ce n'est pas parce qu'elles subsistent par elles-mêmes, mais elles subsistent dans le tout. On ne peut donc pas leur donner le nom d'hypostases, puisque aucune d'elles n'est une substance complète; et s'il en était autrement, il s'ensuivrait qu'il y aurait dans un même homme autant d'hypostases que de parties.

11° Nous répondons à la onzième difficulté qui nous est opposée que

(2) Substantia dicuntur et simplicia corpora, ut terra, ignis, aqua, et quæ talia sunt, et universaliter corpora, et quæ ex his consistunt animalia et dæmonia, ac eorum particulæ. Hæc vero omnia dicuntur substantia, quoniam non dicuntur de subjecto, sed de eis cætera. Alio vero modo quodcumque fuerit causa exsistentiæ, talibusque inexsistens quæ non dicuntur de subjecto, ut anima animali. Item quæcumque particulæ insitæ sint in talibus, definientes et quod quid significantes, quibus peremptis, totum perimitur: ut superficie, corpus, ut quidam aiunt; et linea, superficies; et universaliter numerus videtur quibusdam talis esse (eo etenim perempto, nihil esse), et omnia termi-

est, ut Verbum subsistat tam in humana natura quam in divina; id autem quod in humana natura subsistit est hic homo: unde ipsum Verbum supponitur, quum dicitur hic homo.

Sed, si quis eamdem objectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quamdam, non universalem, sed particularem, et, per consequens, hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit hypostasis est. Quod autem substantia sit, et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. *Substantia* enim, secundum Philosophum (*Metaphys.*, v, c. 8), dicitur dupliciter, scilicet de subjecto in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis et de eo *quod quid est*, quod est natura rei. Sed neque partes alicujus substantiæ sic dicuntur particulares substantiæ quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici, quum nulla earum sit substantia completa; alias, sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

11° Quod vero undecimo oppositum fuit

Digitized by Google

l'équivoque résulte de la diversité des formes énoncées par le nom, et non pas de la diversité de supposition (3). Ce nom *homme* n'est pas employé par équivoque, parce qu'il se pose tantôt pour Platon et tantôt pour Socrate. Ce nom *homme* donné à Jésus-Christ et aux autres hommes exprime donc toujours la même forme, c'est-à-dire la nature humaine. Il leur est appliqué, par conséquent, comme un terme univoque (4). Mais la supposition varie seulement en ce que quand ce terme est employé pour Jésus-Christ, il suppose une hypostase incréée, au lieu qu'il suppose une hypostase créée quand on s'en sert pour les autres hommes.

12° On n'entend pas que l'hypostase du Verbe est le suppôt de la nature humaine en ce sens qu'elle est assujettie à celle-ci comme à un principe d'une forme plus parfaite, ainsi que le douzième argument le fait croire. Cela serait nécessaire, si c'était la nature humaine qui constituât absolument l'être de l'hypostase du Verbe; ce qui est évidemment faux; car nous disons que l'hypostase du Verbe est le suppôt de la nature humaine en tant qu'elle l'attire à sa subsistance, de même qu'un être est attiré vers un autre plus noble auquel il s'unit.

nare. Item, quod quid erat esse, cujus ratio definitio est, et hoc uniuscujusque substantia dicitur. Accidit igitur duobus modis substantiam dici : et ipsum ultimum subjectum, quod non dicitur de alio; et id quod quum quid sit, etiam separabile fuerit : tale vero cujusque forma et species (Arist., *Metaphys.*, v, c. 8).

(3) La supposition consiste dans l'emploi d'un terme mis à la place d'un autre terme pour arriver à connaître ce qu'est celui-ci. — Positiones in quo genera dividuntur: in hypotheses, quas suppositiones appellemus, et in definitiones. At suppositiones quidem sunt quum alterutra pars enuntiationis veluti aut esse aliquid, aut non esse, sumitur. Definitiones vero sunt in quibus neutrum accipitur. Quanquam enim definitiones sunt positiones (id enim ab arithmeticis initio ponitur, unitatem, verbi gratia, id esse quod per quantitatem dividi non potest), suppositiones tamen esse non possunt; neque enim idem est quid sit unitas accipere, et esse in rerum natura unitatem ponere (Arist., *Analytic. poster.*, I, c. 2).

(4) C'est-à-dire purement et simplement, dans le même sens et sans restriction. — Voyez la note 1re du ch. 10, page 389.

ex eo solvitur quod æquivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis. Non enim hoc nomen *homo* æquivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen *homo*, de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eamdem formam significat, scilicet naturam humanam; unde univoce prædicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam, secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

12° Neque autem hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanæ naturæ quasi subjiciatur ei ut forma aliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium, si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse; quod patet esse falsum; dicitur enim hypostasis Verbi humanæ naturæ supponi, prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

Digitized by Google

13° De ce que le Verbe a préexisté éternellement, il ne s'ensuit nullement que la nature humaine lui a été ajoutée par accident, comme on le concluait dans le dernier argument. Le Verbe a pris la nature humaine pour être vrai homme. Or, être homme, c'est être dans le genre de la substance. Si donc l'hypostase du Verbe doit d'être homme à son union avec la nature humaine, cela ne lui est pas arrivé accidentellement; car les accidents ne donnent pas l'être substantiel.

CHAPITRE L.

Le péché originel est transmis de notre premier père à ses descendants.

Tout ce qui précède prouve qu'il n'y a pas d'impossibilité dans ce que la foi catholique nous enseigne touchant l'Incarnation du Fils de Dieu; nous avons à démontrer ensuite qu'il convenait que le Fils de Dieu prît la nature humaine.

L'Apôtre semble tirer la raison de cette convenance du péché originel, qui a passé dans tous les hommes; car il dit : *De même que par la désobéissance d'un seul homme beaucoup sont devenus pécheurs, ainsi beaucoup seront rendus justes par l'obéissance d'un seul* (Rom., v, 19).

Mais, parce que les hérétiques Pélagiens ont nié le péché originel, nous devons établir que les hommes naissent avec le péché originel.

1° Il faut apporter tout d'abord en preuve les paroles suivantes : *Le Seigneur Dieu prit l'homme et le plaça dans le Paradis.... et il lui fit*

13° Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab æterno præexstitit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiæ. Quia igitur ex unione naturæ humanæ hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter; nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPUT L.

Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros.

Ostensum est igitur ex præmissis non esse impossibile quod fides catholica de Incarnatione Filii Dei prædicat; consequens autem est ostendere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumere humanam.

Hujus autem convenientiæ rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransiit; dicit enim: *Sicut, per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi* (Rom., v, 19).

Sed, quia Pelagiani hæretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

1° Et primo quidem assumendum est quod dicitur : *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in Paradiso.... præcepitque ei dé-*

Digitized by Google

ce commandement en disant : Mangez de tous les arbres du Paradis, mais ne mangez pas de l'arbre de la science du bien et du mal; car le jour où vous en aurez mangé, vous mourrez de mort (Gen., II, 15-17). Or, comme Adam n'est pas mort le jour même où il mangea actuellement de ce fruit, nous devons entendre que ces mots : *Vous mourrez de mort*, signifient : Vous serez assujetti à la nécessité de la mort ; et cette sentence eût été inutilement prononcée, si la nécessité de mourir découlait pour l'homme de la constitution de sa nature. On doit donc dire que la mort et la nécessité de mourir est une peine infligée à l'homme pour son péché. Or, une peine n'est justement infligée que pour une faute. Il se trouvera donc nécessairement une faute dans tous ceux que l'on verra soumis à cette peine. Or, nous voyons que tous les hommes sont soumis à cette peine, même dès le premier instant de leur naissance; car à ce moment ils naissent assujettis à la nécessité de mourir; aussi quelques-uns meurent presque aussitôt qu'ils sont nés, et *passent du sein de leur mère au tombeau* (Job, X, 19). Il y a donc en eux quelque péché. Or, ce n'est pas le péché actuel, puisque les enfants n'ont pas l'usage du libre arbitre, sans lequel rien n'est imputé à l'homme comme un péché, ainsi qu'il résulte de ce que nous avons dit précédemment (liv. III, ch. 129, 140 et suiv.). On est donc forcé d'admettre qu'ils ont en eux un péché provenant de leur origine.

2° L'Apôtre l'exprime clairement en disant : *De même que le péché est entré dans le monde par un seul homme, en qui tous ont péché, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes* (Rom., V, 12). On ne peut pas prétendre que le péché est entré dans le monde par un seul homme parce qu'il a eu des imitateurs; car alors le péché

cens : Ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris (Gen., II, 15-17). Sed, quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur : *Morte morieris*, id est necessitati mortis eris addictus; quodquidem frustra diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors et necessitas moriendi sit pœna homini pro peccato inflicta. Pœna autem non infligitur juste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur hæc pœna, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in pueri homine invenitur hæc pœna, etiam a primo suæ nativitatis; ex tunc enim, nascitur necessitati mortis addictus ; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, *de utero translati ad tumulum* (Job, X, 19). Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quæ dicta sunt (l. III, c. 129, 140 et seqq) apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

2° Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom., V, 12). Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum

Digitized by Google

n'aurait affecté que ceux qui imitent le premier homme en péchant; et, comme la mort est entrée dans le monde par le péché, elle n'atteindrait que ceux qui pèchent en suivant l'exemple du premier homme qui a péché. Or, saint Paul ajoute, pour prévenir cette interprétation, que, *depuis Adam jusqu'à Moïse, la mort a régné même sur ceux qui n'ont pas péché par une prévarication semblable à celle d'Adam* (*ibid.*, 14). La pensée de l'Apôtre n'était donc pas que le péché est entré dans le monde par un seul homme par imitation, mais par voie d'origine. De plus, si l'Apôtre n'eût fait consister l'entrée du péché dans le monde que dans l'imitation, il eût dit que le péché est entré dans le monde par le Diable, plutôt que par un seul homme, d'après cette parole si expresse : *La mort est entrée dans l'univers par l'envie du Diable ; et ceux de son parti l'imitent* (Sap., II, 24 et 25).

3° David dit : *Voici que j'ai été conçu dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché* (Ps. L, 7). Or, on ne peut pas appliquer ce texte au péché actuel, puisque nous lisons que David a été conçu et est né d'un mariage légitime. Il se rapporte donc nécessairement au péché originel.

4° Il est écrit : *Qui peut rendre pur celui qui est conçu d'un sperme impur ? N'est-ce pas vous seul* (Job, XIV, 4)? On peut manifestement conclure de là que de l'impureté du sperme humain il découle quelque impureté dans l'homme conçu de ce sperme ; et il faut entendre par cette impureté celle du péché, pour laquelle seule l'homme est appelé en jugement ; car on lit auparavant : *Et vous daignez ouvrir vos yeux sur un tel être et le faire entrer en jugement avec vous* (*ibid.*, 3)? Il est donc

imitationis, quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur ; et, quum mors per peccatum in mundum intraverit, non pervenirat mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Apostolus subdit quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ* (*ibid.*, 14). Non ergo intellexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis. Præterea, si tantum secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per Diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem, sicut expresse dicitur : *Invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum ; imitantur autem illum qui sunt ex parte illius* (Sap., II, 24 et 25).

3° Adhuc, David dicit : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea* (*Ps.* L, 7) ; quod non potest intelligi de peccato actuali, quum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

4° Amplius. Dicitur : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine ? Nonne tu qui solus es* (Job, XIV, 4)? Ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat ; quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in judicium deducitur ; præmittitur enim : *Et dignum ducis super hujusmodi aperire oculos tuos et adducere eum te-*

Digitized by Google

un péché que l'homme contracte à raison même de son origine ; et nous l'appelons le péché originel.

5° Le Baptême et les autres sacrements de l'Église sont des remèdes contre le péché, comme nous le prouverons plus loin (ch. 56). Or, d'après l'usage communément reçu dans l'Église, on administre le Baptême aux enfants nouvellement nés. On le leur administrerait donc inutilement, s'ils n'avaient pas quelque péché. Or, ils n'ont pas de péché actuel, puisqu'ils sont privés de l'usage du libre arbitre, sans lequel aucun acte n'est imputé à l'homme comme un péché. Il faut donc dire qu'il y a en eux un péché qui leur est transmis par voie d'origine ; car rien n'est vain et inutile dans les œuvres de Dieu et de l'Église.

Si l'on objecte que le Baptême est donné aux enfants, non pour les purifier du péché, mais afin qu'ils parviennent au royaume de Dieu, où personne ne peut arriver sans le Baptême, puisque le Seigneur a dit : *Si quelqu'un ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu* (Joann., III, 5), cette raison est futile. Personne, en effet, n'est exclu du royaume de Dieu que pour une faute ; car la fin de toute créature raisonnable est de parvenir à la félicité, qui ne peut se trouver que dans le royaume de Dieu ; et ce royaume n'est autre chose que la société coordonnée de ceux qui jouissent de la vision divine, qui constitue la vraie félicité, ainsi qu'on le voit par les démonstrations précédentes (liv. III, ch. 37 et suiv.). Or, aucun être ne manque d'atteindre à sa fin qu'à cause d'un péché quelconque. Si donc les enfants qui ne sont pas encore baptisés ne peuvent parvenir au royaume de Dieu, il y a nécessairement en eux *quelque*

cum injudicium (ibid., 3)? Si igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

5° Item, Baptismus et alia sacramenta Ecclesiæ sunt quædam remedia contra peccatum, ut infra (c. 56) patebit. Exhibetur autem Baptismus, secundum communem Ecclesiæ consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, quum in operibus Dei et Ecclesiæ nihil sit vanum et frustra.

Si autem dicatur quod Baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine Baptismo (quum Dominus dicat : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* (Joann., III, 5), hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturæ est ut ad beatitudinem perveniat, quæ esse non potest nisi in regno Dei ; quodquidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quæ sunt ostensa (l. III, c. 37 et seqq.) Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. Sic igitur, se-

Digitized by Google

péché. Ainsi donc nous devons croire, d'après l'enseignement de la foi catholique, que les hommes naissent avec le péché originel.

CHAPITRE LI.

Objections contre le péché originel.

Quelques difficultés paraissent encore s'élever contre cette vérité.

1° Le péché de l'un n'est point imputé aux autres comme une faute; aussi il est dit que *le fils ne porte pas l'iniquité du père* (Ézéch., XVIII, 19); et la raison de cela, c'est que nous ne sommes loués ou blâmés que pour les choses qui dépendent de nous. Or, ces choses sont celles que nous faisons par notre volonté. Donc le péché du premier homme n'est pas imputé à tout le genre humain.

2° Si l'on répond que quand l'un a péché, tous ont péché en lui, comme l'Apôtre semble l'affirmer (Rom., V, 19), et qu'ainsi on n'impute pas à l'un le péché de l'autre, mais son propre péché, cela même ne paraît pas pouvoir être maintenu, parce que quand Adam a péché, ceux qui sont nés d'Adam n'étaient pas encore en lui en acte, mais seulement virtuellement, comme dans leur première origine. Or, puisque pécher c'est agir, l'être qui existe actuellement en est seul capable. Donc nous n'avons pas tous péché en Adam.

3° Si l'on réplique que nous avons péché en Adam en ce sens que le péché passe originellement de lui en nous, conjointement avec sa nature, cela nous semble également impossible. Dès lors, en effet,

cundum catholicæ fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

CAPUT LI.

Objectiones contra peccatum originale.

Sunt autem quædam adhuc quæ veritati adversari videntur.

1° Peccatum enim unius alii non imputatur ad culpam; unde dicitur quod *filius non portat iniquitatem patris* (Ezech., XVIII, 19); et hujus ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quæ in nobis sunt. Hæc autem sunt quæ nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

2° Si vero quis dicat quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicere videtur (Rom. V, 19), et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum, hoc etiam, ut videtur, stare non potest; quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine. Peccare autem, quum sit agere, non competit nisi existenti in actu. Non igitur in Adam omnes peccavimus.

3° Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura, hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim,

Digitized by Google

que l'accident ne passe pas du sujet dans un autre sujet, il ne peut être transmis qu'autant que le sujet sera transmis. Or, le sujet du péché est l'âme raisonnable, qui n'est pas transmise de notre premier père en nous, mais que Dieu crée en chacun de nous par un acte particulier, ainsi que nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 86 et 87). Donc le péché ne saurait passer d'Adam en nous, par voie d'origine.

4° Si le péché passe de notre premier père dans les autres hommes parce qu'ils tirent de lui leur origine, comme Jésus-Christ a tiré son origine de notre premier père, il semble qu'il a été lui-même assujetti au péché originel; et cette conclusion est opposée à la foi.

5° Ce qui s'attache à un être à raison de son origine naturelle lui est naturel. Or, ce qui est naturel à un être n'est pas pour lui un péché : par exemple, ce n'est pas un péché pour une taupe d'être privée de la vue. Il était donc impossible que le péché d'origine passât du premier homme dans les autres par voie d'origine.

6° Si l'on allègue que le péché passe de notre premier père dans ses descendants par voie d'origine, non pas en tant que cette origine est naturelle, mais parce qu'elle est viciée, cette raison ne nous paraît pas plus solide. En effet, un défaut ne se rencontre dans une œuvre de la nature que par suite d'un défaut inhérent à un principe naturel : ainsi les produits monstrueux des animaux ont pour cause quelque corruption du sperme. Or, il n'y a pas lieu de supposer qu'un principe naturel est corrompu dans le sperme humain. Nous ne voyons donc pas qu'un péché quelconque passe de notre premier père à ses descendants par un vice d'origine.

7° Les défauts qui résultent dans les œuvres de la nature de la cor-

quum de subjecto ad subjectum non transeat, non potest traduci, nisi subjectum traducatur. Subjectum autem peccati anima rationalis est, quæ non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creatur in unoquoque, ut ostensum est (l. II, c. 86 et 87). Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

4° Adhuc, Si peccatum a primo parente in alios derivatur quia ab eo originem trahunt, quum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subjectus fuerit; quod est alienum a fide.

5° Præterea, Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem est ei naturale. Quod est alicui naturale non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

6° Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non in quantum est naturalis, sed in quantum est vitiata, hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturæ non accidit nisi per defectum alicujus naturalis principii, sicut, per corruptionem aliquam quæ est in semine, causantur monstruosi partus animalium. Non est autem dare alicujus naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

7° Item, Peccata quæ proveniunt in ope-

Digitized by Google

ruption de quelque principe naturel ne se produisent pas toujours ou le plus souvent, mais dans le plus petit nombre des cas. Si donc un péché passe de notre premier père dans ses descendants par un vice d'origine, il ne passe pas dans tous, mais dans un petit nombre.

8° Si quelque défaut provient dans l'enfant d'un vice d'origine, ce défaut est nécessairement du même genre que le vice qui affecte son origine, puisque les effets sont conformes à leurs causes. Or, l'origine ou la génération humaine étant l'acte de la puissance génératrice, qui ne participe d'aucune façon à la raison, elle ne saurait être affectée d'un vice appartenant au genre de la faute, parce que la vertu ou le vice moral ne peuvent se trouver que dans les actes qui sont subordonnés en quelque manière à la raison; aussi n'impute-t-on pas à l'homme comme une faute de naître lépreux ou aveugle à cause d'un vice d'origine. Un défaut qui constitue une faute ne peut donc aucunement se transmettre de notre premier père à ses descendants par un vice d'origine.

9° Le péché ne détruit pas le bien naturel; ce qui fait dire à saint Denys que les biens naturels demeurent même dans les démons (1). Or, la génération est un acte de la nature. Le péché du premier homme n'a donc pas pu vicier l'origine de la génération humaine, de telle sorte que le péché du premier homme passât à ses descendants.

10° L'homme engendre un être semblable à lui quant à l'espèce. Le

(1) Neque totum bonum quod illis concessum est penitus eversum est, sed ipsimet a toto bono quod iis traditum erat exciderunt. Neque dicimus angelicas dotes quas acceperant penitus unquam fuisse mutatas, sed etiamnum integras esse planeque conspicuas, quamvis eas ipsi minime cernant, quod videndi vires abstruxerint, quibus bona sua possent intueri (*De divin. nomin.*, c. 4, § 23).

ribus naturæ per corruptionem alicujus principii non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivatur in omnes, sed in aliquos paucos.

8° Præterea, Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, ejusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem sive generatio humana, quum sit actus potentiæ generativæ, quæ nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ, quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel cæcus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

9° Adhuc, Naturæ bonum per peccatum non tollitur; unde etiam in dæmonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit (*De divin. nomin.*, c. 4). Generatio autem est actus naturæ. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanæ generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

10° Amplius, Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quæ non

Digitized by Google

fils ne ressemble donc point nécessairement à ses parents dans les choses qui ne concourent pas à la génération de l'espèce. Or, le péché ne saurait entrer dans la raison de l'espèce, parce que le péché ne fait pas partie des choses qui sont dans la nature, mais c'est plutôt une corruption de l'ordre naturel. Il n'est donc nullement nécessaire que les autres hommes naissent pécheurs du premier homme qui a péché.

11° Les enfants ressemblent mieux à leurs proches parents qu'aux parents éloignés. Or, il arrive que les proches parents sont exempts de péchés et qu'aucun péché n'est commis dans l'acte de la génération. Donc tous ne naissent pas nécessairement pécheurs à cause du péché du premier père.

12° Si le péché a passé du premier homme dans les autres, comme l'action du bien est plus puissante que celle du mal, comme nous l'avons démontré (liv. III, ch. 12), la satisfaction d'Adam et sa justice ont bien plutôt passé par lui à ses descendants.

13° Si le péché du premier homme se propage par voie d'origine dans ses descendants, les péchés des autres parents passeront, pour la même raison, à leurs descendants; et ainsi les descendants seront toujours plus chargés de péchés que leurs ancêtres; conséquence qui découle nécessairement de là, surtout si le père transmet le péché à l'enfant sans pouvoir lui transmettre la satisfaction.

CHAPITRE LII.

Solution des objections précédentes.

Avant de résoudre ces objections, il faut observer qu'on remarque

pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum non est eorum quæ sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

11° Præterea, Filii magis assimilantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato et in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

12° Deinde, Si peccatum a primo homine in aliis derivatum est, majoris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra (l. III, c. 12) ostensum est, multo magis satisfactio Adæ et justitia ejus per eum ad alios transivit.

13° Adhuc, Si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt; et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores; quod præcipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem et satisfactio transire non potest.

CAPUT LII.

Solutio objectionum positarum.

Ad horum igitur solutionem præmitten-

Digitized by Google

dans le genre humain des indices qui sont des preuves du péché originel. En effet, dès lors que Dieu s'occupe des actes humains de manière à récompenser les œuvres bonnes et à punir les mauvaises, comme nous l'avons prouvé plus haut (liv. III, ch. 140), le châtiment lui-même peut nous donner la certitude de la faute. Or, le genre humain subit diverses peines communes à tous, et qui affectent le corps et l'âme. La mort est la plus grave des peines corporelles; toutes les autres, telles que la faim, la soif et les semblables, ont celle-là pour fin et lui sont subordonnées. Parmi les peines spirituelles, la plus considérable est l'affaiblissement de la raison : il résulte de celle-ci que l'homme parvient difficilement à connaître la vérité; il tombe aisément dans l'erreur, et ne peut dompter complétement ses appétits brutaux, mais très souvent il en est aveuglé.

On pourrait toutefois nous répondre que ces défauts, tant corporels que spirituels, ne sont pas des peines, mais des défauts naturels qui découlent nécessairement de la condition de la matière. En effet, puisque le corps humain est composé d'éléments contraires, il s'ensuit de toute nécessité qu'il est destructible; que l'appétit sensitif se porte vers les objets capables de causer quelque délectation dans les sens, et qui répugnent quelquefois à la raison, et aussi que l'intellect possible, par là même qu'il est en puissance pour tous les intelligibles, dont il ne possède aucun en acte, mais qui lui arrivent naturellement par les sens, parvient difficilement à connaître la vérité et sort aisément de la voie du vrai à cause de ses illusions.

Cependant, si l'on examine avec attention cette question, la Providence divine, qui a adapté à chaque perfection les objects perfectibles

dum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparent. Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus præmium et malis pœnam retribuat, ut in superioribus (l. III, c. 140) est ostensum, ex ipsa pœna possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas pœnas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliæ tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere hujusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse pœnales, sed naturales defectus ex necessitate materiæ consequentes. Necesse est enim corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moveri, quæ interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit æstimare, divinæ Providentiæ supposita, quæ singulis perfectio-

Digitized by Google

qui lui conviennent, étant une fois supposée, on sera assez fondé à penser que Dieu a uni une nature supérieure à une nature inférieure pour que la première domine, et, si quelque obstacle à l'exercice de cette domination résultait d'un défaut naturel, Dieu le ferait disparaître par un bienfait spécial et surnaturel; et cela porte à croire que l'âme raisonnable étant d'une nature plus relevée que le corps, elle est unie au corps dans de telles conditions qu'il ne saurait y avoir dans le corps rien qui répugne à l'âme, par laquelle il vit, et pareillement, que si la raison est unie dans l'homme à l'appétit sensitif et aux autres puissances sensitives, elle ne sera pas entravée par ces puissances sensitives, mais elle les dominera plutôt. Nous disons donc, d'après l'enseignement de la foi, que l'homme a été constitué dans le principe de telle sorte que, tant que sa raison aurait été subordonnée à Dieu, les puissances inférieures devaient lui obéir, et aucun obstacle provenant du corps n'aurait pu l'empêcher d'être soumis à la raison, Dieu et sa grâce suppléant à ce qui manquait à la nature pour réaliser cet accord: et, au contraire, si la raison venait à se mettre en opposition avec Dieu, les puissances inférieures devaient se révolter contre la raison, et le corps devait être affligé de passions destructives de la vie, qui a son principe dans l'âme.

Ainsi donc, quoique absolument ces défauts paraissent naturels à l'homme, si l'on considère la nature humaine dans sa partie inférieure, cependant, en considérant la Providence divine et la dignité de la partie supérieure de la nature humaine, on peut établir d'une manière assez plausible que ces défauts sont des peines; et, par conséquent, il

nibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturæ contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, quum anima rationalis sit altioris naturæ quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animæ, per quam corpus vivit, et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio aliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent et corpus vitæ, quæ est per animam, contrarias passiones susciperet.

Sic igitur, hujusmodi defectus quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam Providentiam et dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales; et sic colligi potest humanum

Digitized by Google

est permis d'en conclure que le genre humain a été entaché à son origine de quelque péché.

Ceci posé, il faut répondre aux objections formulées contre cette vérité.

1° Quoique chacun soit loué ou blâmé pour ses actes propres, il ne répugne point de dire qu'un seul homme ayant péché, son péché s'est propagé par voie d'origine dans tous les autres, comme on le concluait dans le premier argument. Il en est autrement, en effet, de ce qui appartient à un seul individu que de ce qui affecte la nature de l'espèce entière; car, selon Porphyre, plusieurs hommes sont comme un seul homme parce qu'ils participent à l'espèce (1). Le péché qui appartient à un individu ou à la personne d'un homme n'est donc pas imputé quant à la coulpe à un autre qu'à celui qui le commet, parce que l'un est personnellement distinct de l'autre; mais s'il est quelque péché qui affecte la nature même de l'espèce, il ne répugne nullement qu'il se propage de l'un à l'autre, de même qu'un seul communique aux autres la nature de l'espèce. Or, puisque le péché est en quelque sorte le mal de la nature raisonnable, et que le mal consiste dans la privation d'un bien, c'est d'après le bien qui est ravi qu'on doit juger si tel péché affecte la nature commune ou bien quelque personne en particulier. Les péchés actuels, que les hommes com-

(1) Eos quidem qui descendunt ad infimas species, necesse est multitudinem dispertiendo decurrere; qui autem ad summa nituntur genera, in unum multitudinem concludant necesse est. Nam quum species, tum genus, vel multo etiam magis multa in unam naturam colligit. Quæ autem ut partes sumuntur ac res singulæ contra, unum in multa partiuntur. Nam et speciei communione ac societate multi homines unus homo sunt; at in iis quæ in parte dicuntur, ac rebus singulis, qui unus et communis erat multorum subit rationem; ut enim res singulæ dividendi, sic quod commune est vim comprehendendi et in unum cogendi habet (Porphyrius, *Institutiones*, c. 2, *de specie*).

genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

His igitur visis, respondendum est ad ea quæ in contrarium sunt objecta.

1° Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quæ sunt unius individui et aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit (Institut., c. 2, *De specie*). Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti, eo quod personaliter unus ab alio divisus est; si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Quum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturæ, malum autem sit privatio boni, secundum illud bonum quod privatur judicandum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quæ communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personæ peccantis,

Digitized by Google

mettent communément, font perdre à la personne qui pèche un bien qui consiste dans la grâce et dans l'ordre qui doit exister entre les parties de l'âme ; aussi sont-ils personnels, et quand l'un pèche, ils ne sont point imputés à un autre. Or, le premier péché du premier homme n'a pas seulement privé celui qui l'a commis de son bien propre et personnel, savoir de la grâce et de l'ordre qui doit régner dans l'âme, mais encore d'un bien qui appartient à la nature commune. Nous venons de dire, en effet, qu'à son origine la nature humaine fut constituée de telle sorte, que les puissances inférieures fussent parfaitement assujetties à la raison, la raison à Dieu et le corps à l'âme, Dieu suppléant par sa grâce à ce qui manquait pour cela du côté de la nature. Ce bienfait, que quelques-uns appellent la justice originelle, fut accordé à l'homme pour être transmis par lui à ses descendants conjointement avec la nature humaine. Or, la raison s'étant soustraite, par le péché originel, à la sujétion où elle était vis-à-vis de Dieu, il en est résulté que, ni les puissances inférieures n'ont plus été parfaitement assujetties à la raison, ni le corps à l'âme; et cela n'a pas eu lieu seulement dans le premier homme qui a péché, mais le même défaut commun a passé à ses descendants, auxquels cette justice originelle devait elle-même être transmise. Ainsi donc, le péché du premier homme, duquel, selon ce que la foi enseigne, tous les autres hommes sont descendus, fut à la fois personnel, en tant qu'il priva le premier homme lui-même de son bien propre, et naturel, en tant qu'il lui enleva, et par suite à ses descendants, le bienfait concédé à la nature humaine tout entière. De la sorte, ce défaut qui, dans les autres hommes, découle de leur premier père, a donc, même en ceux-ci, le caractère de

puta gratiam et ordinem debitum partium animæ; unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animæ, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo et animæ corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subjectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subjiciantur, nec animæ corpus ; et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei, sunt derivati, et personale fuit, in quantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanæ naturæ. Sic igitur hujusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturæ communis. Sic enim invenitur voluntarium hujusmodi peccatum

la coulpe, selon que l'on prend tous les hommes pour un seul homme, parce qu'ils participent à une nature commune; car ce qui rend ce péché volontaire, c'est la volonté de notre premier parent, de même que dans l'action de la main, ce qui constitue la coulpe, c'est la volonté du premier moteur, qui est la raison; en sorte que l'on considère les hommes divers dans le péché de nature comme étant les parties d'une nature commune, de la même manière que les diverses parties d'un homme dans le péché personnel.

2° Il est donc vrai de dire, en l'entendant en ce sens, qu'un seul ayant péché, tous ont péché en lui, ainsi que l'Apôtre l'affirme (Rom., v, 19), d'après ce qui est allégué dans le second argument, que tous les autres hommes étaient en lui, non pas en acte, mais virtuellement, comme dans le principe d'où ils tirent leur origine. On ne dit pas qu'ils ont péché en lui en exerçant un acte, mais en tant qu'ils font partie de sa nature corrompue par le péché.

3° Quoique le péché ait pour sujet l'âme raisonnable, il ne suit nullement de ce que le péché s'est propagé de notre premier père dans ses descendants, que l'âme raisonnable est transmise conjointement avec le sperme, ainsi que l'induit le troisième argument. Ce péché de nature, que nous appelons originel, se propage, en effet, de la même manière que la nature de l'espèce, et, bien que l'âme raisonnable perfectionne cette nature, elle n'est cependant pas transmise avec le sperme; mais cette transmission n'a lieu que pour le corps, qui est naturellement apte à recevoir telle âme, comme nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 86).

4° Quoique Jésus-Christ descende de notre premier père selon la chair, il n'encourt pas pour cela la souillure du péché originel, comme

voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio; ut sic æstimentur in peccato naturæ diversi homines quasi naturæ communis partes, sicut in peccato personali diversæ unius hominis partes.

2° Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit (*Rom.*, v, 49), secundum quod secunda ratio proponebat non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio; nec dicantur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius, quæ per peccatum corrupta est.

3° Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, quum subjectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur, secundum processum tertiæ rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturæ, quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quæ, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animæ aptum natum, ut ostensum est (l. II, c. 86).

4° Et, licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat; quia materiam

le conclut la quatrième objection, parce qu'il n'a reçu de notre premier père que la matière du corps humain, et la puissance qui forma son corps ne dérivait pas de notre premier père, mais nous avons démontré que ce fut la puissance du Saint-Esprit (ch. 46). Par conséquent, il n'a pas reçu d'Adam comme d'un principe actif la nature humaine, bien qu'il l'ait reçue d'Adam comme d'un principe matériel.

5° Nous devons considérer aussi que ces défauts dont nous avons parlé sont transmis par voie d'origine naturelle, parce que la nature est dépouillée du secours de la grâce, qui lui avait été accordé dans notre premier père pour passer à ses descendants simultanément avec la nature; et comme cette privation est l'effet d'un péché volontaire, le défaut qui en résulte revêt le caractère de la coulpe. Ainsi donc il y a culpabilité dans ces défauts rapportés à leur premier principe, qui est le péché d'Adam, et ils sont naturels relativement à la nature après qu'elle a subi cette privation ; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Nous étions par nature enfants de colère* (Ephes., II, 3). Cette réponse résout la cinquième objection.

6° Il est donc clair, par ce qui précède, que le vice d'origine, qui est la cause du péché originel, provient du défaut de quelque principe, savoir du don gratuit qui avait été fait à la nature humaine lorsqu'elle fut constituée. Ce don fut en quelque sorte naturel, non qu'il ait eu pour cause les principes de la nature, mais parce qu'il fut accordé à l'homme pour être transmis conjointement avec sa nature. Or, la sixième objection s'appuyait sur ce qu'on appelle naturelles les choses que produisent les principes de la nature.

7° Le septième argument procède de la même manière, en partant

humani corporis solam a primo parente suscepit, virtus autem formativa corporis ejus non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus Sancti, ut supra (c. 46) ostensum est; unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

5° Considerandum est etiam quod prædicti defectus per naturalem originem traduntur, ex eo quod natura destituta est auxilio gratiæ quod ei fuerat in primo parente collatum, ad posteros simul cum natura derivandum; et, quia hæc destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpæ rationem. Sic igitur defectus hujusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adæ, et naturales sunt per comparationem ad naturam jam destitutam; unde et Apostolus dicit : *Eramus natura filii iræ* (*Ephes.*, II, 3). Et per hoc solvitur ratio quinta.

6° Patet igitur secundum prædicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicujus principii, scilicet gratuiti doni quod naturæ humanæ in sui institutione fuit collatum; quodquidem donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Objectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur.

7° Procedit etiam septima ratio per mo-

Digitized by Google

du défaut d'un principe naturel appartenant à la nature de l'espèce. Ce qui provient du défaut de ce principe naturel n'a lieu, en effet, que dans le plus petit nombre des cas; mais le défaut du péché originel provient, comme nous l'avons observé, du défaut d'un principe surajouté au principe propre à l'espèce.

8° Il faut savoir aussi qu'il ne saurait se rencontrer dans l'acte d la puissance génératrice aucun vice du genre du péché actuel, qui dépend de la volonté de chaque personne, parce que, comme il est dit dans le huitième argument, l'acte de la puissance génératrice n'obéit point à la raison ou à la volonté; mais rien n'empêche que le vice de la faute originelle, qui appartient à la nature, affecte l'acte de la puissance génératrice, puisqu'on appelle aussi naturels les actes de la puissance génératrice.

9° On peut facilement résoudre la neuvième objection par ce qui précède. Le péché n'enlève pas à l'homme un bien qui appartient à l'espèce de la nature; mais le bien de nature que la grâce avait surajouté a pu être ravi à notre premier père par le péché, comme nous l'avons dit plus haut.

10° On voit qu'il est aisé de répondre au dixième argument d'après les mêmes principes, parce que, comme il y a corrélation entre la privation et le défaut, les enfants sont assimilés à leurs pères quant au péché originel, en vertu de la raison pour laquelle le don accordé dès le commencement à la nature aurait été transmis par les pères à leurs descendants; car, quoique ce don n'entre pas dans la raison constitutive de l'espèce, cependant il avait été fait au premier homme comme devant passer de lui dans l'espèce entière; et, de même, le péché qui lui a ravi ce bien passe dans toute l'espèce.

dum eumdem de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei. Quod enim ex defectu hujus naturalis principii provenit accidit ut in paucioribus; sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principio speciei, ut dictum est.

8° Sciendum est etiam quod in actu generativæ virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personæ dependet, eo quod actus generativæ virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat; sed vitium originalis culpæ, quæ ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativæ potentiæ inveniri, quum et actus generativæ potentiæ naturales dicantur.

9° Quod vero nono objicitur de facili solvi potest secundum præmissa. Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturæ quod ad speciem naturæ pertinet; sed bonum naturæ quod per gratiam superadditum fuit potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra dictum est.

10° Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem, quia, quum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum, a principio naturæ præstitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivan-

Digitized by Google

11° Il est encore à observer que, bien qu'un homme soit purifié du péché originel par les sacrements qui donnent la grâce, de telle sorte qu'il ne lui est plus imputé quant à la coulpe, ce qui est pour lui une délivrance personnelle du péché originel, il n'est cependant pas totalement guéri ; et, pour cette raison, le péché originel est transmis à ses descendants par l'acte de la nature (2). Ainsi donc, en tant que l'homme qui engendre est une personne, le péché originel n'est pas en lui, et il se rencontre même qu'il n'y a aucun péché actuel dans l'acte de la génération, comme on l'affirme dans le onzième argument ; mais en tant que l'homme qui engendre est le principe naturel de la génération, la tache du péché originel, qui affecte la nature, demeure en lui et dans l'acte même de la génération.

12° On doit savoir de plus que le péché actuel du premier homme a passé dans la nature, parce que la nature était encore parfaite en lui en vertu du bien qu'elle avait reçu ; mais la nature ayant été dépouillée de ce bien par son péché, son acte devint simplement naturel. Par conséquent, il lui fut impossible de satisfaire pour la nature tout entière, et de réintégrer par son acte la nature dans son bien ; mais il put seulement satisfaire jusqu'à un certain point pour ce qui le regardait personnellement. Il est clair que cela résout la douzième objection.

13° Nous répondons pareillement à la treizième, que les péchés des parents descendus du premier trouvent la nature dépouillée du bien qui lui avait été accordé primitivement à elle-même. Il ne résulte donc de ces péchés aucun défaut qui se transmette à leurs descen-

(2) C'est-à-dire par l'acte générateur, qui est un acte naturel.

dum ; similiter peccatum per quod aliud bonum privatur in totam speciem derivatur.

11° Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiæ sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen totaliter sanatur ; et ideo secundum actum naturæ peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur, in homine generante, in quantum est persona quædam, non est originale peccatum, et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat ; sed, in quantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

12° Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit, quia natura in eo erat, beneficio naturæ præstito, adhuc perfecta ; sed, per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus ejus simpliciter naturalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturæ reintegrare per suum actum ; sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

13° Similiter autem et ad tertiam decimam, quia peccata posteriorum parentum

dants, mais seulement un défaut qui souille la personne de celui qui pèche.

Ainsi donc, il ne répugne nullement et il n'est point contraire à la raison que les hommes aient le péché originel, en sorte que l'hérésie des Pélagiens, qui niait le péché originel, se trouve confondue.

CHAPITRE LIII.

Raisons qui semblent prouver qu'il ne convenait pas que Dieu s'incarnât.

Puisque les infidèles considèrent comme une folie la croyance de l'Incarnation, selon cette parole de l'Apôtre : *Il a plu à Dieu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient* (I. Cor., I, 21), et qu'une chose que l'on prêche paraît insensée, non-seulement parce qu'elle est impossible, mais aussi parce qu'elle manque de convenance, les infidèles persistent à combattre l'Incarnation, en s'efforçant de prouver, non plus seulement que ce que la foi catholique enseigne est impossible, mais encore que cela n'est pas convenable et répugne à la bonté divine, pour les raisons suivantes :

1° Il convient à la bonté divine que tous les êtres restent dans l'ordre qui leur est fixé. Or, cet ordre demande que Dieu soit élevé au-dessus de tous les êtres et que l'homme soit maintenu parmi les créatures infimes. Il ne convient donc pas que la majesté divine s'unisse à la matière humaine.

2° S'il convenait que Dieu se fît homme, ce dut être à raison de

inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturæ concesso, unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens neque contra rationem peccatum originale in hominibus esse, ut Pelagianorum hæresis confundatur, quæ peccatum originale negavit.

CAPUT LIII.

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari.

Quia vero Incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostoli : *Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes* (I. Cor., I, 21), stultum autem videtur aliquid prædicari, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens, insistunt infideles ad Incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica prædicat, sed etiam incongruum esse et divinam bonitatem non decere.

1° Est enim divinæ bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam majestatem humanæ naturæ uniri.

2° Item, Si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam

Digitized by Google

quelque avantage résultant de là. Or, quelque avantage que l'on suppose, dès lors que Dieu est tout-puissant, il pouvait y pourvoir par sa seule volonté. Puis donc qu'il convient que tout s'accomplisse par des moyens aussi courts que possible, Dieu ne devait pas s'unir la nature humaine en vue de cet avantage.

3° Dieu étant la cause universelle de tous les êtres, il doit surtout s'appliquer à procurer l'avantage de l'univers entier. Or, il ne prendrait la nature humaine que pour l'avantage de l'homme. Si Dieu devait prendre une nature étrangère, il ne convenait donc pas qu'il ne prît que la nature humaine.

4° Plus un être ressemble à un autre, plus il convient qu'il lui soit uni. Or, la nature angélique ressemble mieux à Dieu et le touche de plus près que la nature humaine. Il ne convenait donc pas à Dieu de prendre la nature humaine, en laissant de côté la nature angélique.

5° Le principal pour l'homme c'est de connaître la vérité ; et il semble que si Dieu a pris la nature humaine, cela même empêche l'homme d'arriver à cette connaissance ; car il y trouve une occasion d'erreur, en ce qu'il est porté à adopter le sentiment de ceux qui ont dit que Dieu n'est pas élevé au-dessus de tous les corps. L'avantage de la nature humaine ne demandait donc pas que Dieu prît cette nature.

6° L'expérience peut nous apprendre qu'un grand nombre d'erreurs se sont produites touchant l'Incarnation de Dieu. Il semble donc qu'il n'était pas convenable pour le salut de l'homme que Dieu s'incarnât.

7° De toutes les œuvres de Dieu, celle qui paraît la plus importante est d'avoir pris lui-même une chair. Or, c'est de l'œuvre la plus im-

utilitatem inde provenientem. Sed quæcumque utilitas detur, quum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Quum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus, propter hujusmodi utilitatem, humanam naturam sibi uniret.

3° Adhuc, Quum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum præcipue intendere oportet. Sed assumptio humanæ naturæ solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuerit, solum naturam humanam assumpserit.

4° Amplius, Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica prætermissa.

5° Item, Id quod est principium in homine est intelligentia veritatis; in quo videtur homini impedimentum præstari, si Deus humanam naturam assumpsit; datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanæ naturæ utilitatem conveniebat quod Deus humanam naturam assumeret.

6° Item, Experimento discere possumus quod circa Incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanæ saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

7° Adhuc, Inter omnia quæ Deus fecit, istud videtur esse maximum quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem

Digitized by Google

portante que l'on doit attendre le plus grand avantage. Si donc l'Incarnation de Dieu a pour but le salut de tous, il convenait, ce semble, qu'il sauvât lui-même le genre humain tout entier, puisque le salut de tous les hommes paraît être l'avantage en vue duquel cette œuvre si grande aurait dû s'accomplir.

8° Si Dieu a pris la nature humaine pour le salut des hommes, il semble qu'il convenait que sa divinité fût manifestée aux hommes par des signes suffisants. Or, il ne paraît pas qu'il en ait été ainsi; car nous voyons que d'autres hommes ont fait, avec le seul secours de la puissance divine, et sans que Dieu se soit uni à leur nature, des miracles pareils, ou même supérieurs à ceux de Jésus-Christ. L'Incarnation de Dieu ne paraît donc pas avoir pourvu suffisamment au salut des hommes.

9° S'il était nécessaire pour le salut des hommes que Dieu prît une chair, comme il y a eu des hommes dès le commencement du monde, il semble qu'il aurait dû prendre la nature humaine dès le commencement du monde, et non en quelque sorte à la fin des temps; car il paraît qu'il n'a pas été pourvu au salut des hommes qui ont vécu auparavant.

10° Pour la même raison, il aurait dû demeurer parmi les hommes jusqu'à la fin du monde, pour les instruire et les diriger par sa présence.

11° Il est surtout avantageux aux hommes que l'espérance du bonheur futur soit affermie en eux. Or, l'Incarnation de Dieu leur aurait fait concevoir plus fortement cette espérance, s'il avait pris une chair immortelle, impassible et glorieuse, et s'il l'eût montrée à tous; il pa-

opere maxima debet exspectari utilitas. Si igitur Incarnatio Dei ad salutem omnium ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset, quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

8° Amplius, Si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut ejus divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse; nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinæ virtutis, absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta vel etiam majora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei Incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

9° Præterea, Si hoc necessarium fuit humanæ saluti quod Deus carnem assumeret, quum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum; videtur enim omnium præcedentium hominum salus prætermissa fuisse.

10° Item, Pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua præsentia erudiret et gubernaret.

11° Adhuc, Hoc maxime hominibus utile est ut futuræ beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo in-

Digitized by Google

rait donc qu'il ne lui convenait pas de prendre une chair mortelle et même assujettie à l'infirmité.

12° Il convenait, ce semble, pour faire voir que tout ce qui est dans le monde vient de Dieu, qu'il fît lui-même usage de l'abondance des biens de ce monde, en vivant dans les richesses et au faîte des honneurs; et nous lisons précisément le contraire à son sujet, savoir qu'il a mené une vie pauvre et abjecte et souffert une mort honteuse. Ce que la foi enseigne touchant l'Incarnation de Dieu ne paraît donc pas convenable.

13° Sa divinité a été voilée principalement parce qu'il a enduré des traitements ignominieux; et cependant, si Dieu lui-même s'est incarné, ce qui était le plus nécessaire aux hommes, c'était de connaître sa divinité. Ce que la foi enseigne ne paraît donc pas convenir pour le salut des hommes.

14° Si l'on prétend que le Fils de Dieu a souffert la mort pour obéir à son Père, cela ne paraît pas raisonnable. En effet, un acte d'obéissance s'accomplit parce que celui qui obéit se conforme à la volonté de celui qui commande. Or, la volonté de Dieu le Père ne saurait être déraisonnable. Si donc il ne convenait pas que Dieu fait homme souffrît la mort, parce que la mort semble répugner à la divinité, qui est la vie, on ne peut pas convenablement donner pour raison de ce fait l'obéissance du Fils au Père.

15° La volonté de Dieu n'est pas que les hommes, même pécheurs, meurent, mais plutôt qu'ils vivent, d'après cette parole : *Je ne veux pas que l'impie meure, mais qu'il se convertisse, en quittant sa voie, et qu'il vive* (Ezéch., XXXIII, 11). Dieu n'a donc pas pu vouloir, à plus

carnato concepissent, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et etiam infirmam assumpserit.

12° Amplius, Videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quæ in mundo sunt sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens; cujus contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem et abjectam vitam duxit et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato prædicat.

13° Præterea, ex hoc quod ipse abjecta passus est, ejus divinitas maxime fuit occultata, quum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut ejus divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides prædicat humanæ saluti convenire.

14° Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati præcipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quæ vita est, hujus rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

15° Præterea, Voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam, secundum illud : *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua*

Digitized by Google

forte raison, que le plus parfait des hommes fût assujetti à la mort.

16° Il semble impie et cruel d'envoyer par un ordre un innocent à la mort, surtout si c'est pour des impies qui méritent de mourir. Or, Jésus-Christ homme était innocent. C'eût donc été une impiété qu'il eût souffert la mort par l'ordre de Dieu le Père.

17° Si l'on dit que cela était nécessaire pour donner un exemple d'humilité ; ce que l'Apôtre semble affirmer, en disant qu'*il s'est humilié, étant devenu obéissant jusqu'à la mort* (Philipp., II, 8), cette raison ne paraît pas mieux convenir, d'abord parce qu'il faut louer l'humilité dans celui qui a un supérieur auquel il peut se soumettre ; ce qui ne saurait s'appliquer à Dieu. Il ne convenait donc pas que le Verbe de Dieu s'humiliât jusqu'à mourir.

18° Les discours divins, auxquels il faut ajouter une foi absolue, et les exemples de leurs semblables pouvaient suffire pour former les hommes à l'humilité. Il n'était donc pas nécessaire que le Verbe de Dieu prît une chair, ou subît la mort pour donner un exemple d'humilité.

19° Si l'on allègue encore qu'il était nécessaire que le Christ souffrît la mort et les autres traitements qui nous paraissent avilissants pour nous purifier de nos péchés, selon ce que dit l'Apôtre, qu'*il a été livré pour nos péchés* (Rom., IV, 25), et encore qu'*il a été offert pour effacer les péchés d'un grand nombre* (Hebr., IX, 28), il nous semble que cela ne convient pas non plus, d'abord parce que la grâce de Dieu purifie seule les hommes de leurs péchés.

20° En second lieu, parce que, si quelque satisfaction était exigée, il convenait que ce fût celui qui avait péché qui satisfît ; car, par

et vivat (Ezech., XXXIII, 11). Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subjiceretur.

16° Amplius, Impium et crudele videtur innocentem præcepto ad mortem inducere, et præcipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Jesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si, præcepto Dei Patris, mortem subiisset.

17° Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere quod *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem* (Philipp., II, 8), nec hæc quidem ratio conveniens videtur : primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem cui subjici possit ; quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

18° Item, Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire.

19° Si quis autem iterum dicat quod, propter peccatorum nostrorum purgationem, necessarium fuit Christum mortem subire et alia quæ videntur esse abjecta, sicut Apostolus dicit quod *traditus est propter delicta nostra* (*Rom.*, IV, 25). et iterum : *Oblatus est ad multorum exhaurienda peccata* (*Hebr.*, IX, 28), nec hoc videtur esse conveniens. primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

Digitized by Google

un juste jugement de Dieu, chacun doit porter son propre fardeau.

21° S'il convenait qu'un être supérieur à un pur homme satisfît pour l'homme, il suffisait, ce semble, qu'un Ange accomplît cette satisfaction, après avoir pris une chair, puisqu'un Ange est supérieur à l'homme par sa nature.

22° Le péché n'expie pas le péché, mais il l'aggrave bien plutôt. Si donc il était requis que la satisfaction s'accomplît par la mort de Jésus-Christ, sa mort devait être telle qu'il n'y eût péché pour personne, c'est-à-dire qu'il devait mourir, non pas d'une mort violente mais d'une mort naturelle.

23° S'il était nécessaire que Jésus-Christ mourût pour les péchés des hommes, comme les hommes pèchent souvent, il eut fallu qu'il endurât fréquemment la mort.

24° Si l'on prétend qu'il était nécessaire que Jésus-Christ naquît et souffrît spécialement à cause du péché originel, qui avait souillé la nature humaine tout entière, quand le premier homme pécha, cela paraît inadmissible; car, si les autres hommes ne peuvent suffire à satisfaire pour le péché originel, il semble que la mort de Jésus-Christ n'a pas non plus satisfait pour les péchés du genre humain, parce qu'il est mort à raison de sa nature humaine, et non de sa nature divine.

25° Si Jésus-Christ a suffisamment satisfait pour les péchés du genre humain, il semble injuste que les hommes aient encore à souffrir les châtiments qui leur sont infligés pour le péché, comme la Sainte Écriture nous le rappelle.

20° Deinde, quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit; quia, in justo Dei judicio, unusquisque onus suum debet portare.

21° Item, Si conveniens fuit ut aliquis homine puro major pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si Angelus, carne assumpta, hujusmodi satisfactionem implesset, quum Angelus naturaliter sit superior homine.

22° Præterea, Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christi satisfacere debuit, talis debuit ejus mors esse in qua nullus peccaret, ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

23° Adhuc, Si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, quum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

24° Si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale, necessarium fuit Christum nasci et pati (quodquidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante), hoc impossibile videtur. Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur, quia ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

25° Præterea, Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, injustum videtur quidem esse quod homines adhuc pœnas patiantur, quas pro peccatis divina Scriptura inductas esse commemorat

Digitized by Google

26° Si Jésus-Christ a suffisamment satisfait pour les péchés du genre humain, il ne serait pas besoin de recourir à d'autres remèdes pour obtenir le pardon des péchés. Or, tous ceux qui ont à cœur leur salut y ont recours. Il paraît donc que Jésus-Christ n'a pas suffisamment effacé les péchés des hommes.

Ce sont ces raisons, et d'autres semblables, qui pourraient porter à croire que ce que la foi catholique enseigne touchant l'Incarnation ne convient pas à la majesté et à la sagesse de Dieu.

CHAPITRE LIV.

Il convenait que Dieu s'incarnât.

Si l'on considère avec attention et piété le mystère de l'Incarnation, on y trouvera, au contraire, une telle profondeur de sagesse, que nulle intelligence humaine n'y pourra atteindre, selon cette parole de l'Apôtre : *Il y a plus de sagesse dans la folie de Dieu que chez les hommes* (I. Cor., I, 25). Aussi, quiconque médite pieusement ce mystère y découvre sans cesse des raisons de plus en plus admirables.

1° Nous devons considérer, en premier lieu, que l'Incarnation de Dieu fut pour l'homme qui recherche le bonheur un secours très-puissant. Nous avons prouvé, en effet, que la félicité parfaite de l'homme consiste dans la vision immédiate de Dieu (liv. III, ch. 37). Or, on pourrait s'imaginer qu'il ne sera jamais possible à l'homme d'arriver à être dans une condition telle que son intelligence s'unisse

26° Adhuc, Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quærenda. Quæruntur autem ab omnibus qui suæ salutis curam habent Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Hæc igitur sunt et similia ex quibus alicui videri potest ea quæ de Incarnatione fides catholica prædicat divinæ majestati et sapientiæ convenientia non fuisse.

CAPUT LIV.

Quod conveniens fuit Deum Incarnari.

Si quis autem diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli : *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus* [I. *Cor.*, I, 25]. Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est, quod Incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim (l. III, 37) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinæ essentiæ uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immen-

Digitized by Google

immédiatement à l'essence divine elle-même, de la même manière que l'intelligence à l'objet intelligible, à cause de la distance incommensurable des natures; et alors l'homme, se relâchant de désespoir, rechercherait le bonheur avec moins d'empressement. Mais, dès lors que Dieu a voulu s'unir personnellement la nature humaine, cela prouve à l'homme avec la plus entière évidence qu'il peut s'unir à Dieu par son intelligence en le voyant immédiatement. Il était donc très convenable que Dieu prît la nature humaine pour relever l'espérance de l'homme en lui faisant attendre la félicité; aussi les hommes ont-ils commencé, après l'Incarnation de Jésus-Christ, à aspirer plus vivement au bonheur des cieux, selon ce qu'il dit lui-même : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient plus abondamment* (Joann., x, 10).

2° L'œuvre de l'Incarnation fait également disparaître les obstacles qui empêchent l'homme d'arriver à la félicité. Puisque la parfaite félicité de l'homme consiste uniquement dans la jouissance de Dieu, comme nous l'avons établi (liv. III, ch. 37-48), quiconque s'attache aux êtres inférieurs à Dieu est finalement et de toute nécessité exclu de la participation à la véritable félicité. L'homme pouvait être conduit à s'attacher, comme à sa fin, aux êtres qui sont inférieurs à Dieu, parce qu'il ignorait la dignité de sa nature. Il est résulté de là, en effet, que plusieurs, se jugeant d'après la nature corporelle et sensitive qui leur est commune avec les autres animaux, cherchent une sorte de bonheur brutal dans les choses matérielles et dans les plaisirs de la chair. D'autres, considérant que certaines créatures excellent sur les hommes à quelques égards, se sont astreints à leur rendre un culte, honorant

sam distantiam naturarum; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret, ad spem hominis in beatitudinem sublevandam; unde, post Incarnationem Christi, homines cœperunt magis ad cœlestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant* (Joann., x, 10).

2° Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Quum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut ostensum est (l. III, c. 37-48), necessarium est quod quicumque his quæ infra Deum sunt inhæret finaliter a veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhæreret ut fini, ignorando suæ naturæ dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationalibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, considerantes quarumdam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum et partes ejus, propter magnitudinem quan-

Digitized by Google

le monde et ses parties à cause de leur vaste étendue et de leur longue durée; ou bien les substances spirituelles, qui sont les Anges et les Démons, parce qu'ils les voyaient supérieurs à l'homme, et par l'immortalité, et par la vivacité de leur intelligence, dans la pensée qu'il fallait chercher dans ces êtres, comme étant au-dessus d'eux, le bonheur de l'homme. Or, bien que, sous quelques rapports, l'homme soit inférieur à certaines créatures, et que même il ressemble à certains égards aux dernières des créatures; cependant, si l'on envisage l'ordre de sa fin, rien n'est plus au-dessus de l'homme, excepté Dieu seul, en qui se trouve uniquement la parfaite félicité de l'homme. Dieu a donc fait ressortir très convenablement cette dignité de l'homme qui consiste en ce qu'il doit goûter le bonheur dans la vision immédiate de Dieu, en prenant lui-même immédiatement la nature humaine; aussi voyons-nous que par suite de l'Incarnation de Dieu, les hommes renonçant, en grande partie, au culte des Anges, des démons et des créatures de tout genre, méprisant même les voluptés sensuelles et tout ce qui est matière, se sont consacrés exclusivement au culte de Dieu, en qui seul ils attendent la réalisation complète du bonheur, conformément à cet avertissement de l'Apôtre : *Cherchez ce qui est dans le ciel, où Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu; ayez du goût pour ce qui est dans le ciel, et non pour ce qui est sur la terre* (Coloss., III, 1 et 2).

3° Dès lors que la félicité parfaite de l'homme consiste dans une connaissance de Dieu qui excède la portée de toute intelligence créée, comme nous l'avons prouvé (liv. III, ch. 37-40), il fallait nécessairement que l'homme eût quelque avant-goût de cette connaissance qui le fît

titatis et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, Angelos et dæmones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur, tam in immortalitate quam in acumine intellectus; æstimantes in his, utputa supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quærendam. Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur, tamen, secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit; unde ex Incarnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum, cultu Angelorum, dæmonum et quarumcumque creaturarum prætermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt, in quo solo beatitudinis complementum exspectant, secundum quod Apostolus monet: *Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram* (*Coloss.*, III, 1 et 2).

3° Adhuc, Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quæ facultatem omnis intellectus creati excedit, ut ostensum est [l. III, c. 37-40], necessarium fuit quamdam hujusmodi cognitionis prælibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitio-

Digitized by Google

aspirer à la plénitude de cette connaissance heureuse; et nous avons vu que la foi remplit ce but (liv. III, ch. 40). Par là même que la connaissance qui dirige l'homme vers sa fin dernière est le principe de tout ce qui se rapporte à la fin dernière, elle doit être absolument certaine, de même que les principes naturellement connus sont absolument certains. La connaissance d'une chose ne peut être absolument certaine qu'autant que cette chose est connue par elle-même, comme le sont les premiers principes d'une démonstration, ou bien qu'elle rentre dans des choses connues par elles-mêmes; et c'est ainsi que nous sommes très certains de la conclusion d'une démonstration. Or l'homme ne saurait connaître par elles-mêmes les choses que la foi lui propose à croire sur Dieu, puisqu'elles excèdent la portée de l'intelligence humaine. Il était donc nécessaire que celui à qui ces choses sont connues par elles-mêmes les manifestât à l'homme. Et quoique ces choses soient enquelque sorte connues par elles-mêmes de tous ceux qui voient l'essence divine, elles devaient cependant, pour être connues avec une certitude absolue, être ramenées au premier principe de cette connaissance, c'est-à-dire à Dieu, à qui elles sont connues par elles-mêmes, et par qui tous les connaissent; de même que nous n'avons la certitude de notre science qu'en la ramenant aux premiers principes indémontrables. Il fallait donc, pour que l'homme devînt parfaitement certain de la vérité de la foi, que Dieu même fait homme l'instruisit, afin que l'homme reçût les enseignements divins d'une manière conforme à sa condition; et l'Écriture l'exprime en ces termes : *Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître lui-même* (Joann., I, 18); et le Seigneur dit

nis beatæ; quodquidem fit per fidem, ut ostensum est (l. III, c. 40). Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quæ ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicujus esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quæ per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur non potest esse homini per se notum, quum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum hujus cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum et a quo omnibus innotescit; sicut et certitudo scientiæ non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet; et hoc est quod dicitur : *Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (Joann., I, 18); et ipse Dominus dicit : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veri-*

Digitized by Google

lui-même : *Je suis né et je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité* (*ibid.*, XVIII, 37); et nous voyons, pour cette raison, qu'après l'Incarnation de Jésus-Christ les hommes ont reçu une instruction qui leur a fait connaître Dieu avec plus d'évidence et de certitude, selon cette parole : *La terre a été remplie de la science du Seigneur* (Is., XI, 9).

4° Puisque la félicité parfaite de l'homme consiste dans la jouissance de Dieu, il fallait que l'affection de l'homme fût disposée à désirer d'en jouir, d'après ce que nous voyons, que le désir du bonheur est naturel à l'homme. Or, le désir que l'on éprouve de jouir d'une chose procède de l'amour que l'on a pour cette chose. L'homme, qui tend à la félicité parfaite, devait donc nécessairement être excité à aimer Dieu. Or, rien ne nous excite autant à aimer un être que l'expérience que nous faisons de son amour pour nous. Dieu ne pouvait trouver aucun moyen de manifester plus efficacement à l'homme son amour pour les hommes qu'en voulant s'unir à l'homme dans l'unité de personne ; car c'est le propre de l'amour d'unir, autant que possible, celui qui aime avec l'objet aimé. Il était donc nécessaire à l'homme, qui tend à la félicité parfaite, que Dieu se fît homme.

5° Comme l'amitié consiste dans une sorte d'égalité, il semble que les êtres qui sont très inégaux ne peuvent s'unir dans l'amitié. Afin donc que l'amitié devînt plus familière entre Dieu et l'homme, il était expédient pour l'homme que Dieu se fît homme, puisque l'homme lui-même est naturellement l'ami de l'homme, en sorte qu'en connaissant ainsi Dieu visiblement, nous sommes pressés d'aimer les biens invisibles.

6° Il est clair encore que la félicité est la récompense de la vertu. Il

tati (ibid., XVIII, 37); propter quod videmus, post Christi Incarnationem, evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud : *Repleta est terra scientia Domini* (Isai, XI, 9).

4° Item, Quum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinæ fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

5° Amplius, Quum amicitia in quadam æqualitate consistat, ea quæ multum inæqualia sunt in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

6° Similiter etiam manifestum est quod

Digitized by Google

faut donc que ceux qui tendent à la félicité soient mis dans la disposition que réclame la vertu. Or, nous sommes attirés à la vertu par les exhortations et les exemples ; et les exemples et les exhortations d'une personne nous portent d'autant plus efficacement à pratiquer la vertu que nous sommes plus affermis dans la bonne opinion que nous en avons. Or, on ne pouvait avoir d'aucun homme une bonne opinion qui fût infaillible, puisque nous voyons que les plus saints eux-mêmes ont manqué en quelque chose. L'homme avait donc nécessairement besoin, pour être confirmé dans la vertu, de recevoir de Dieu fait homme des préceptes et des exemples de vertu. C'est pourquoi le Seigneur lui-même nous dit : *Je vous ai donné l'exemple, afin que vous agissiez comme j'ai agi à votre égard* (Joann., XIII, 15).

7° Si la vertu dispose l'homme à jouir du bonheur, le péché l'en éloigne. Or, le péché, qui est le contraire de la vertu, met obstacle à la félicité, non-seulement parce qu'il introduit dans l'âme une sorte de désordre, en la faisant sortir de l'ordre qui conduit à la fin légitime, mais encore parce qu'il offense Dieu, de qui l'on attend la félicité comme récompense, puisque Dieu s'occupe des actes humains; le péché est encore contraire à l'amour de Dieu, comme nous l'avons prouvé plus longuement (liv. III, ch. 156 et suiv.); de plus, le péché fait perdre à l'homme qui a la conscience de cette offense l'espérance de s'approcher de Dieu, et cette espérance est nécessaire pour obtenir la félicité. Le genre humain, en qui les péchés abondent, a donc nécessairement besoin qu'un remède contre le péché lui soit appliqué. Or, celui qui peut lui appliquer ce remède c'est Dieu seul, qui a le pouvoir de porter la volonté de l'homme au bien et de remettre l'offense qui lui

beatitudo virtutis est præmium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus invenduntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet; propter quod ipse Dominus dicit : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis* (Joann., XIII, 15).

7° Item, Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animæ inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis præmium exspectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet; et peccatum contrarium est charitati divinæ, ut plenius ostensum est (lib. III, c. 156 et seqq.); et insuper, hujus offensa homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem homi-

Digitized by Google

a été faite; car l'offense n'est remise que par celui qu'elle atteint. Pour que la conscience de l'homme soit déchargée de l'offense passée, il faut que Dieu lui fasse connaître qu'elle lui est remise; et il ne peut le savoir avec certitude qu'autant que Dieu l'en rend certain. Il convenait donc et il était expédient pour que le genre humain arrivât à la félicité que Dieu se fît homme, afin que par ce moyen l'homme obtînt de Dieu le pardon de ses péchés et qu'il eût par l'Homme-Dieu la certitude de ce pardon. Aussi le Seigneur lui-même a dit : *Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre,* etc. (Matth., IX, 6); et l'Apôtre nous enseigne que *le sang de Jésus-Christ... purifiera notre conscience des œuvres mortes, afin que nous servions le Dieu vivant* (Hébr., IX, 14).

8° La tradition de l'Église nous apprend que le genre humain tout entier est souillé par le péché. Nous avons vu plus haut qu'il est dans l'ordre de la justice divine que Dieu ne remette pas le péché sans une satisfaction (liv. III, chap. 158). Or, un pur homme, quel qu'il fût, était incapable de satisfaire pour le péché de tout le genre humain, parce qu'un pur homme, quel qu'il soit, est moins que le genre humain pris dans son ensemble. Il fallait donc, pour délivrer le genre humain du péché commun, que quelqu'un satisfît qui fût homme, capable de satisfaire, et qui eût quelque chose de plus que l'homme, afin que son mérite suffît à satisfaire pour le péché de tout le genre humain. Or, dans l'ordre de la félicité, Dieu seul est supérieur à l'homme; car, quoique les Anges lui soient supérieurs par la condition de leur nature, il n'en est pas de même pour l'ordre de la fin, puisque le même bien les rend heureux. Il était donc nécessaire, pour que l'homme pût arriver

movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet quod sibi de remissione offensæ per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum et hujus remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit : *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata* etc. (Matth., IX, 6); et Apostolus dicit quod *sanguis Christi..., emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi* (*Hebr.*, IX, 14).

8° Adhuc, Ex traditione Ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinæ justitiæ, ut ex superioribus (l. III, c. 158) patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat, quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret, et aliquid supra hominem, ut ejus meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius

Digitized by Google

à la félicité, que Dieu se fît homme afin d'effacer le péché du genre humain. — C'est ce que saint Jean-Baptiste dit de Jésus-Christ : *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde* (Joann., I, 29); et l'Apôtre s'exprime ainsi : *De même donc que par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la damnation, de même, par la justice d'un seul tous les hommes passent à la justification de la vie* (Rom., V, 18).

Ces raisons et d'autres semblables peuvent nous faire concevoir qu'il ne répugnait nullement à la bonté divine que Dieu se fît homme, mais que cela était très expédient pour le salut des hommes.

CHAPITRE LV.

Réponses aux raisons alléguées plus haut contre la convenance de l'Incarnation.

Il n'est pas difficile de résoudre les objections qui ont été faites précédemment contre cette vérité.

1° Il n'est point contraire à l'ordre des êtres que Dieu se fasse homme, comme on le conclut dans le premier argument; car, quoique la nature divine soit infiniment au-dessus de la nature humaine, cependant, à raison de l'ordre de sa nature, l'homme a Dieu même pour fin, et il est naturellement destiné à lui être uni par son intelligence. Un exemple et un modèle de cette union nous a été donné dans l'union de Dieu avec l'homme quant à la personne, et toutefois dans celle-ci la propriété de chaque nature est restée sauve, en sorte que la nature divine n'a rien perdu de son excellence, et la nature humaine n'a

humani generis. Majus autem homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nihil est, nisi solus Deus; nam Angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturæ, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. — Et hoc est quod Joannes Baptista dixit de Christo : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (Joann., I, 29); et Apostolus dicit : *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ* (Rom., V, 18).

Hæc igitur sunt et similia ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinæ Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanæ salati.

CAPUT LV.

Solutio rationum supra positarum contra convenientiam Incarnationis.

Ea vero quæ contra hoc superius sunt opposita non difficile est solvere.

1° Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat; quia, quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suæ naturæ habet ipsum Deum pro fine et natus est ei per intellectum uniri; cujus unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen pro-

Digitized by Google

pas été élevée de manière à être transportée hors des limites de son espèce. Il faut encore considérer qu'en raison de la perfection et de l'immutabilité de la bonté divine, la dignité de Dieu n'est nullement diminuée parce qu'une créature s'approche de lui autant que possible, bien que pour la créature ce soit un avantage; car il communique sa bonté aux créatures de telle manière qu'il n'en souffre lui-même aucun dommage.

2° De même, quoique la volonté de Dieu suffise pour faire toutes choses, cependant la sagesse divine exige que Dieu pourvoie à chaque chose selon qu'il lui convient; car il a convenablement institué des causes propres pour chacune. Par conséquent, quoique Dieu ait pu réaliser dans le genre humain, par sa seule volonté, tous les avantages que nous disons provenir de l'Incarnation de Dieu, comme la seconde objection l'affirme, il convenait cependant à la nature humaine que Dieu fait homme lui apportât lui-même ces avantages, ainsi que peuvent le prouver assez clairement les raisons que nous avons exposées ci-dessus (ch. 54).

3° La réponse à la troisième objection se présente d'elle-même. Puisque l'homme est constitué d'une nature spirituelle et d'une nature corporelle, et qu'il renferme en quelque sorte en lui la limite des deux natures, ce qui est fait pour le salut de l'homme semble toucher la création tout entière; car nous voyons que les créatures corporelles inférieures servent à l'usage de l'homme et lui sont assujetties en quelque manière; et nous avons prouvé que la créature spirituelle supérieure, c'est-à-dire la créature angélique, arrive à une fin dernière qui lui est commune avec l'homme (liv. III, ch. 47 et suiv.). Il paraît

prietate utriusque naturæ, ut nec excellentiæ divinæ naturæ aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suæ speciei traheretur. Considerandum est etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinæ bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturæ accrescat; sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patiatur detrimentum.

2o Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina Sapientia exigit ut rebus singulis, secundum earum congruentiam, provideatur a Deo; rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde, licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei Incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat, tamen congruebat humanæ naturæ ut hujusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis (c. 54) rationibus aliquatenus apparere potest.

3o Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim quum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur quod sit pro hominis salute; nam inferiores creaturæ corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subjectæ; superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet

Digitized by Google

donc convenable que la cause universelle de tous les êtres ait pris pour se l'unir quant à la personne, la créature par laquelle elle est le plus en rapport avec toutes les créatures.

4° Il faut considérer encore qu'il appartient exclusivement à la nature raisonnable d'agir par elle-même ; car les créatures sans raison obéissent plutôt à une impulsion naturelle qu'elles n'agissent par elles-mêmes ; aussi elles appartiennent plutôt à l'ordre des causes instrumentales qu'elles n'ont le caractère de l'agent principal. Or, il fallait que Dieu prît une créature d'une nature telle qu'elle pût agir par elle-même, comme agent principal, parce que les êtres qui agissent en qualité d'instruments agissent en tant qu'ils sont poussés à le faire, au lieu que l'agent principal agit lui-même par lui-même. Si quelque action divine devait être exécutée au moyen d'une créature sans raison, il suffisait donc, vu la condition de cette créature, que Dieu lui donnât l'impulsion, mais il n'était pas requis qu'il se l'unît personnellement afin qu'elle agît elle-même, parce que sa condition naturelle ne l'en rend pas capable, mais cela est réservé à la condition de la nature raisonnable. Il ne convenait donc pas que Dieu s'unît une créature sans raison, mais une créature raisonnable, c'est-à-dire un Ange ou l'homme. Et, quoique la nature angélique excelle par ses propriétés naturelles sur la nature humaine, ainsi qu'on le dit dans le quatrième argument, la nature humaine a cependant été prise plus convenablement :

Premièrement, parce que l'homme peut avoir un péché qui admet une expiation, par la raison que son élection ne se porte pas *immuablement* sur un objet, mais elle peut se pervertir en passant du bien au mal et être ramenée du mal au bien ; ce qui a lieu également pour

(l. III, c. 47 et seqq.). Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personæ assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

4° Considerandum est etiam quod solius rationalis naturæ est per se agere; creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas; unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturæ a Deo oportuit esse quæ per se agere posset, tanquam agens principale; nam ea quæ agunt sicut instrumenta agunt in quantum sunt mota ad agendum, principale vero agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum hujusmodi creaturæ conditionem, quod solum moveretur a Deo, non autem quod assumeretur in personam ut ipsamet a eret, quia hoc ejus naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturæ Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. Et, quamvis angelica natura, quantum ad naturales proprietates, inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta:

Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod ejus electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest pervertì in malum et a malo reduci in bonum, sicut etiam in hominis ratione

Digitized by Google

la raison de l'homme, qui, par là même qu'elle tire la vérité des êtres sensibles et la saisit au moyen de certains signes, a la voie ouverte vers les deux termes opposés. Quant à l'Ange, au contraire, comme son appréhension est immuable, parce qu'il connaît immuablement par une simple intelligence, son élection l'est aussi; ainsi donc, ou elle ne se porte absolument pas au mal, ou bien si elle se porte au mal, c'est immuablement, et, par conséquent, son péché ne saurait admettre d'expiation. Puisque, selon ce qu'enseignent les Livres Saints, l'expiation des péchés paraît être la cause principale de l'Incarnation de Dieu, il convenait que Dieu prît la nature humaine de préférence à la nature angélique.

Secondement, parce que la créature est unie à Dieu quant à la personne, et non quant à la nature, comme nous l'avons prouvé plus haut (ch. 35 et 41). Dieu a donc pris plus convenablement la nature de l'homme que celle de l'Ange, parce que chez l'homme la nature et la personne sont distinctes, puisqu'il est composé d'une matière et d'une forme; ce qui n'a pas lieu chez l'Ange, qui est une substance immatérielle.

Troisièmement, parce que l'Ange, en vertu de la propriété de sa nature, était plus près de connaître Dieu que l'homme, dont la connaissance prend son origine dans les sens. Il suffisait donc que Dieu manifestât à l'Ange la vérité divine d'une manière intelligible; mais la condition de l'homme demandait que Dieu se fît connaître lui-même comme homme à l'homme d'une manière sensible; et ce fut le résultat de l'Incarnation. La distance qui séparait l'homme de Dieu paraissait s'opposer davantage encore à ce qu'il jouît de Dieu; et, par conséquent, nation. De même, en effet, que certains maux ont résulté de la créa-

contingit, quæ, quia ex sensibilibus et per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem; unde vel in malum omnino non fertur, vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde ejus peccatum expiabile esse non potest. Quum igitur præcipua causa videatur divinæ Incarnationis expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo.

Secundo, quia assumptio creaturæ a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus (c. 35 et 41) patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica, quia in homine aliud est natura et aliud persona, quum sit ex materia et forma compositus; non autem in Angelo, qui immaterialis est.

Tertio, quia Angelus, secundum proprietatem suæ naturæ, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cujus cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod Angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina; sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret; quod per Incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare

Digitized by Google

l'homme avait plus besoin que l'Ange que Dieu s'unît à lui, pour lui faire concevoir l'espérance de la félicité. De plus, comme l'homme est le terme des créatures, en ce que, suivant l'ordre naturel de la production, il présuppose toutes les autres créatures, il convient qu'il soit uni au premier principe des êtres, afin même que la perfection de l'univers se trouve renfermée dans une sorte de cercle (1).

5° Dieu ayant pris la nature humaine, cela ne donne point occasion à l'erreur, comme l'affirme la cinquième objection, puisque nous avons vu plus haut que son union avec l'humanité s'est faite dans l'unité de personne, et non dans l'unité de nature (ch. 41); en sorte que nous ne sommes point forcés d'adopter le sentiment de ceux qui ont avancé que Dieu n'est pas élevé au-dessus de tous les êtres, disant que Dieu est l'âme du monde ou quelque chose de semblable (2).

6° Quoique quelques erreurs se soient produites touchant l'Incarnation de Dieu, comme on l'a objecté en sixième lieu, il est cependant évident qu'un plus grand nombre d'erreurs ont surgi après l'Incar-

(1) L'homme est le terme des créatures, parce que Dieu a fait pour lui tout le monde visible, et qu'il ne l'a créé lui-même le dernier qu'afin de lui préparer, avant de l'appeler à l'existence, le domaine dont il voulait le mettre immédiatement en possession. Cela ressort clairement du texte sacré, où nous lisons : *Et ait : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et præsit piscibus maris, volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod moretur in terra. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam*, etc. (Gen., I, 26 et 27). — Puisque l'homme, par là même qu'il est un animal raisonnable, réunit en lui, à quelque degré, les perfections de tous les êtres compris dans les deux ordres des intelligences et des corps, par son union avec Dieu, ces perfections émanées de Dieu retournent à Dieu comme à leur source. C'est ce qui fait dire à saint Thomas, que les perfections de l'univers se trouvent renfermées dans une sorte de cercle, parce que le cercle, qui est la plus parfaite de toutes les figures, exprime mieux que toute autre l'ensemble de ces perfections.

(2) Dicit Varro, adhuc de naturali theologia præloquens, Deum se arbitrari esse animam mundi, quem Græci vocant κόσμον, et hunc mundum ipsum esse Deum ; sed, sicut hominem sapientem, quum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum Deum dici ab animo, quum sit ex animo et corpore (S. Aug., *De civitate Dei*, l. VII, c. 6). — Cette opinion de Varron paraît identique à celle de Platon et de plusieurs anciens philosophes. Le Panthéisme n'est donc pas une doctrine moderne. Il en est des systèmes erronés comme de tout le reste : *nihil sub sole novum*.

videbatur fruitioni divinæ ; et ideo magis indiguit homo quam Angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam, quum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine præsupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

5° Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam assumpsit non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat ; quia assumptio humanitatis, ut supra (c. 41) habitum est, facta est in unitatem personæ, non in unitatem naturæ ; ut sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi vel aliquid hujusmodi.

6° Licet autem circa Incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut sexto objiciebatur, tamen manifestum est multo plures

Digitized by Google

tion des êtres, qui procède de la bonté divine (ce qui s'accordait avec la condition des créatures, qui peuvent déchoir), ainsi, il n'est pas étonnant que la vérité divine s'étant manifestée, l'imperfection de l'esprit humain ait donné naissance à certaines erreurs; et, toutefois, ces erreurs ont exercé l'intelligence des fidèles à rechercher avec plus de soin et à mieux saisir la vérité des choses divines, tout comme Dieu ordonne les maux qui se rencontrent dans les créatures en vue d'un bien.

7° Quoique tout bien créé, comparé à la bonté divine, paraisse médiocre, cependant, comme il ne peut y avoir parmi les êtres créés rien de plus grand que le salut de la créature raisonnable, qui consiste pour elle dans la jouissance de la bonté divine, dès lors que le salut des hommes a été le résultat de l'Incarnation divine, cette Incarnation n'a pas procuré au monde un faible avantage, comme on le conclut dans le septième argument. Il n'était pas nécessaire pour cela que tous les hommes fussent sauvés en vertu de l'Incarnation de Dieu, mais ceux-là seulement qui y adhéreraient par la foi et les sacrements de la religion. Il est vrai que l'Incarnation de Dieu a une vertu qui suffit pour sauver tous les hommes; mais si tous ne sont pas sauvés par ce moyen, cela vient de la mauvaise disposition de ceux qui, en n'adhérant pas par la foi et l'amour à Dieu incarné, refusent de recevoir en eux le fruit de l'Incarnation. La liberté, par laquelle les hommes peuvent adhérer ou ne pas adhérer à Dieu incarné, ne devait pas, en effet, leur être retirée, pour que le bien de l'homme ne fût point forcé et ne perdît pas par là même son mérite et ses titres à la louange.

8° L'Incarnation de Dieu a été manifestée aux hommes par des titres

errores post Incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quæ deficere possunt, ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum; qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam, sicut et mala quæ in creaturis accidunt ordinat Deus ad aliquod bonum.

7° Quamvis autem bonum omne creatum divinæ bonitati comparatum exiguum inveniatur, tamen, quia in rebus creatis nihil potest esse majus quam salus rationalis creaturæ, quæ consistit in fruitione ipsius bonitatis divinæ, quum ex Incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis prædicta Incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex Incarnatione divina omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui prædictæ Incarnationi adhærerent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem Incarnationis divinæ virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur ex eorum indispositione contingit, quod Incarnationis fructum in se suscipere noluut, incarnato Deo per fidem et amorem non inhærendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhærere vel non inhærere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset et propter hoc absque merito et illaudabile redderetur.

Digitized by Google

suffisants. La Divinité, en effet, ne saurait se manifester plus convenablement en aucune manière que par ce qui appartient en propre à Dieu. Or, il appartient en propre à Dieu de pouvoir changer les lois naturelles, en faisant des œuvres qui surpassent les forces de la nature, dont il est lui-même l'auteur. Les opérations qui sont au-dessus des lois de la nature, comme de rendre la vue aux aveugles, de purifier le lépreux, de ressusciter les morts, conviennent donc très bien pour prouver que quelque chose est divin. Jésus-Christ a accompli ces œuvres; aussi à ceux qui lui demandent : *Êtes-vous celui qui doit venir, ou faut-il que nous en attendions un autre* (Luc, VII, 20)? il démontre sa divinité par ces œuvres, en disant : *Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent*, etc. (*ibid.*, 22). Il n'était nullement nécessaire de créer un autre monde, et ni la raison de la sagesse divine, ni la nature des êtres ne l'admettait pas. — Si l'on nous répond, comme il est dit dans la huitième objection, qu'il est rapporté que d'autres ont également fait ces miracles, il faut considérer que Jésus-Christ les a opérés d'une manière bien différente et beaucoup plus divine; car nous lisons que les autres les ont faits au moyen de la prière, et Jésus-Christ, au contraire, en donnant des ordres, comme usant de sa propre puissance. Non-seulement il a fait des miracles, mais il a donné le pouvoir d'en faire de semblables et de plus grands à d'autres qui les opéraient par la seule invocation du nom de Jésus-Christ. Ce n'est pas seulement sur les corps, mais aussi sur les âmes, ce qui est de beaucoup supérieur, que des miracles ont été opérés par Jésus-Christ, c'est-à-dire que par Jésus-Christ et par l'invocation de son nom, le Saint-Esprit était donné, qui

8° Prædicta etiam Dei Incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quæ sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturæ leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cujus ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quæ supra leges naturæ fiunt, sicut quod cæci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur Hujusmodi quidem opera Christus effecit; unde et ipse per hæc opera quærentibus : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus* (Luc., VII, 20)? suam divinitatem demonstravit, dicens : *Cæci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt*, etc. (ibid., 22). Alium autem mundum creare necesse non erat, nec ratio divinæ sapientiæ nec rerum natura hoc habebat.—Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod hujusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur, tamen considerandum est quod multo differentius et divinius Christus ea effecit. Nam alii orando hæc fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate; et non solum ipse hæc fecit, sed et aliis eadem et majora faciendi tribuit potestatem, qui, ad solam invocationem nominis Christi, hujusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quæ sunt multo majora, scilicet quod, per Christum et ad invocationem nominis ejus, Spiritus Sanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis

Digitized by Google

embrasait les cœurs d'un vif sentiment d'amour de Dieu, formait subitement les esprits à la science des choses divines et rendait diserte la langue des ignorants pour annoncer aux hommes la vérité divine. Or, ces œuvres, qu'un pur homme n'eût jamais pu faire, sont des signes évidents de la divinité de Jésus-Christ. C'est pourquoi l'Apôtre dit que le salut des hommes, *après avoir été annoncé d'abord par le Seigneur, fut confirmé parmi nous par ceux qui l'ont entendu, Dieu rendant témoignage par des miracles, des prodiges, divers effets de sa puissance et des distributions des dons du Saint-Esprit* (Hébr., II, 3 et 4).

9° Lors même que l'Incarnation de Dieu serait nécessaire pour le salut du genre humain, il n'eût cependant pas été nécessaire, comme on l'a objecté en neuvième lieu, que Dieu se fût incarné dès le commencement du monde :

Premièrement, parce qu'il fallait que l'Incarnation de Dieu apportât aux hommes un remède contre le péché, ainsi que nous l'avons vu (ch. 54). On ne donne convenablement à quelqu'un un remède contre le péché qu'autant qu'il a d'abord reconnu qu'il lui manque quelque chose, afin qu'arrivé à ce point, l'homme, ne présumant pas de lui-même, mette son espérance en Dieu, qui peut seul le guérir du péché, comme nous l'avons prouvé (ch. 54). Or, l'homme pouvait présumer de lui-même, et quant à sa science, et quant à ses forces. Il devait donc être abandonné pendant un temps à lui-même, afin d'éprouver qu'il ne saurait se suffire à lui-même pour le salut, ni par sa science naturelle, puisque avant le temps de la loi écrite l'homme a transgressé la loi de la nature, ni par ses propres forces, puisque, la loi lui ayant fait connaître le péché, il l'a encore commis par fragilité; et dès lors, l'homme ne présumant plus ni de sa science, ni de ses forces, il fallait

divinæ affectu, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et linguæ simplicium redderentur disertæ ad divinam veritatem hominibus proponendam. Hujusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi, quæ nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus dicit quod salus hominum, *quum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, Spiritus Sancti distributionibus* (*Hebr.*, II, 3 et 4).

9° Licet autem saluti totius humani generis Dei Incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur, ut nono objiciebatur.

Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius, (c. 54) habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat, ut sic per humilitatem homo de seipso non præsumens jactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum ut supra (c. 54) habitum est. Poterat autem homo de seipso præsumere, et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptæ homo legem naturæ transgressus est, neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infir-

Digitized by Google

que l'Incarnation de Jésus-Christ lui apportât enfin un secours efficace contre le péché, c'est-à-dire la grâce de Jésus-Christ, pour l'éclairer dans ses doutes, de peur que la vérité ne lui échappât, et pour le fortifier contre les assauts des tentations, de peur que sa fragilité ne le fît tomber. C'est donc ainsi que le genre humain s'est trouvé dans trois états différents : le premier, avant la loi; le second, sous la loi, et le troisième, sous la grâce.

De plus, l'homme devait recevoir de Dieu incarné les préceptes et les enseignements qui renferment la perfection. Or, la condition de la nature humaine exige qu'elle ne soit pas amenée tout d'un coup à l'état parfait, mais qu'elle soit conduite à travers les choses imparfaites pour arriver à la perfection. C'est ce que nous voyons observer dans l'éducation des enfants, que l'on instruit d'abord des plus petites choses; car au commencement ils sont incapables de saisir les plus avancées; de même, si l'on proposait à quelque multitude des choses relevées et inoules pour elle, elle ne les comprendrait pas, à moins qu'on ne la familiarisât avec ces choses par d'autres moins importantes. Il convenait donc que, dans le principe, le genre humain arrivât à connaître ce qui a rapport à son salut par des enseignements faibles et d'une moindre importance, par les Patriarches, la loi et les Prophètes, et qu'enfin, à la consommation des temps, la doctrine parfaite de Jésus-Christ fût annoncée à la terre, selon ce que dit l'Apôtre : *Mais lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils* sur la terre (Galat., IV, 4); et il est dit encore au même endroit : *La loi a été notre conducteur vers Jésus-Christ... mais nous ne sommes plus sous ce conducteur (ibid.,* III, 24 et 25).

mitate peccavit; et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia, neque de virtute præsumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi Incarnationem, scilicet gratia Chris i, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis : primus, ante legem; secundus, sub lege; tertius, sub gratia.

Deinde, per Deum incarnatum præcepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanæ naturæ quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat; quod et in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent; similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet, nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus instrueretur de his quæ pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta, per Patriarchas et legem et Prophetas; et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, secundum quod Apostolus dicit : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* in terras (*Galat.*, IV, 4); et ibidem dicitur quod *lex pædagogus noster fuit in Christo...*

Digitized by Google

Nous devons considérer encore que s'il faut que quelques messagers préviennent l'arrivée d'un grand roi, afin que ses sujets se préparent à le recevoir avec plus de respect, il fallut de même que l'avénement de Dieu sur la terre fût précédé de beaucoup de choses destinées à préparer les hommes à recevoir Dieu incarné; et c'est ce qui eut lieu quand les esprits des hommes furent disposés, par les promesses et les enseignements qui ont précédé, à croire plus facilement à celui qui avait été annoncé d'avance, et à le recevoir avec plus d'empressement à cause des promesses antiques.

10° Quoique la venue de Dieu incarné dans le monde fût absolument nécessaire pour le salut des hommes, il n'était cependant pa nécessaire qu'il demeurât jusqu'à la fin du monde parmi les hommes, comme l'affirme la dixième objection. Cela eût, en effet, nui au respect que les hommes devaient rendre à Dieu incarné; car, en le voyant revêtu d'une chair et semblable aux autres hommes, ils n'auraient pas eu de lui une opinion plus élevée que du reste des hommes; mais lorsque, après les merveilles qu'il avait opérées sur la terre, il déroba sa présence aux hommes, ceux-ci commencèrent à le vénérer davantage. C'est même pour cette raison qu'il ne donna pas la plénitude du Saint-Esprit à ses disciples tant qu'il vécut avec eux, comme si son absence eût mieux préparé leurs âmes à recevoir les dons spirituels. Aussi leur disait-il lui-même : *Si je ne m'en vais, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais, je l'enverrai vers vous* (Joann., XVI, 7).

11° Dieu ne devait pas prendre une chair impassible et immortelle, comme on l'a dit dans le onzième argument, mais bien plutôt une chair passible et mortelle :

sed jam non sumus sub pædagogo (ibid., III, 24 et 25).

Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios præcedere, ut præparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum, ita oportuit adventum Dei in terras multa præcedere quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum; quodquidem factum est dum, per præcedentia promissa et documenta, hominum mentes dispositæ sunt ut facilius ei crederent qui ante prænuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

10° Et, licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanæ salati, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiæ quam homines debebant Deo incarnato exhibere, dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines æstimassent; sed eo, post mira quæ gessit in terris, suam præsentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri cœperunt; propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quamdiu cum eis conversatus fuit, quasi per ejus absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis præparatis. Unde et Ipse eis dicebat : *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos* (Joann., XVI, 7).

11° Non oportuit autem Deum carne impassibilem et immortalem suscipere, s

Digitized by Google

Premièrement, parce qu'il était nécessaire que les hommes connussent le bienfait de l'Incarnation, pour être enflammés par là de l'amour divin. Or, il fallait, pour manifester la vérité de l'Incarnation, que Dieu prît une chair semblable à celle des autres hommes, c'est-à-dire une chair passible et mortelle; car s'il eût pris une chair impassible et immortelle, les hommes, qui n'en connaissaient pas de telle, auraient cru que cette chair n'était pas réelle, mais apparente.

Secondement, parce qu'il était nécessaire que Dieu prît une chair, afin de satisfaire pour le genre humain. Nous avons vu qu'il est des cas où quelqu'un satisfait pour un autre (liv. III, ch. 158). De telle sorte, toutefois, qu'il assume volontairement, quoiqu'il ne l'ait pas encourue, la peine qui est due à l'autre pour son péché. Or, nous avons dit que la peine infligée au genre humain par suite du péché consiste dans la mort et les autres souffrances de la vie présente (ch. 50-52); ce qui fait dire à l'Apôtre : *Le péché est entré dans ce monde par un seul homme, et par le péché la mort* (Rom., v, 12). Dieu devait donc prendre une chair passible et mortelle, sans le péché, afin de pouvoir, par ses souffrances et sa mort, satisfaire pour nous et nous purifier du péché. Telle est la pensée de l'Apôtre, quand il dit que *Dieu envoya son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché* (Rom., VIII, 3); *ce qui* signifie qu'il avait une chair semblable à celle des pécheurs, c'est-à-dire passible et mortelle; et il ajoute : *Afin qu'à cause du péché il condamnât le péché dans la chair* (3). (*ibid.*), c'est-à-dire afin qu'il détruisît en

(3) On lit dans la Vulgate, conformément au texte grec : *Et de peccato damnavit peccatum in carne.* — D'après l'interprétation de Pecquigny, il faudrait traduire : *Il con-*

cundum quod undecima ratio proponebat, sed magis passibilem et mortalem :

Primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium Incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem Incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem; si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset et non veritas carnis.

Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut ostensum est (l. III, c. 158), ita tamen quod pœnam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntarie assumat. Pœna autem consequens humani generis peccatum est mors et aliæ passibilitates vitæ præsentis, sicut supra (c. 50-52) dictum est; unde et Apostolus dicit : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (Rom., v, 12). Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret, absque peccato, ut sic patiendo et moriendo pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit quod *Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati* (Rom., VIII, 3), id est habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem : et subdit : *Ut de peccato damnaret peccatum in carne*

Digitized by Google

nous le péché par la peine qu'il souffrit dans sa chair pour notre péché.

Troisièmement, parce que par là même qu'il eut une chair passible et mortelle, il nous donna des exemples de vertu plus efficaces, en surmontant courageusement les passions de la chair et en s'en servant pour pratiquer la vertu.

Quatrièmement, parce que l'espérance de l'immortalité se ranime en nous, surtout quand nous voyons que Dieu est passé de l'état d'une chair passible et mortelle à l'impassibilité et à l'immortalité de sa chair; ce que nous pouvons même espérer pour nous, qui sommes chargés d'une chair passible et mortelle. Si, au contraire, il eût pris dès le commencement une chair impassible et immortelle, rien ne donnerait occasion d'espérer l'immortalité à ceux qui éprouvent en eux-mêmes la mortalité et la corruptibilité.

L'office de médiateur demandait encore qu'il eût en commun avec nous une chair passible et mortelle, et avec Dieu la puissance et la gloire, afin qu'en détruisant en nous ce qu'il avait de commun avec nous, savoir la souffrance et la mort, il nous fît parvenir à ce qui lui était commun avec Dieu; car il fut médiateur pour nous unir à Dieu.

12° De même, il n'était pas expédient que Dieu incarné vécût dans ce monde au sein de l'opulence et au faîte des honneurs ou des dignités, comme la douzième objection le concluait :

Premièrement, parce qu'il était venu pour détacher les âmes des

damna dans sa chair, par ses souffrances et sa mort, *le péché*, c'est-à-dire le foyer du péché ou la concupiscence, *comme coupable du péché* quel qu'il soit, originel ou actuel.

(Ibid.), id est ut, per pœnam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret.

Tertio, quia, per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando et eis virtuose utendo.

Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur quod Ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis; quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur.

Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut, auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendam nos Deo.

12° Similiter etiam, non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat :

Primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas a terrenis abstraheret et ad divina elevaret; unde oportuit ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quæ mun-

Digitized by Google

hommes des biens terrestres auxquels elles s'étaient abandonnées. devait donc, pour amener par son exemple les hommes à mépriser le richesses et tout ce que les mondains désirent, mener une vie pauvr et dénuée en ce monde.

Secondement, parce que, s'il eût été comblé de richesses et établ dans quelqu'une des plus hautes dignités, on aurait attribué à la puissance temporelle plutôt qu'à la puissance de la divinité les œuvres divines qu'il a faites; aussi c'est une preuve de la plus grande force en faveur de sa divinité, que, sans le secours de la puissance temporelle, il ait rendu meilleur le monde tout entier.

13° De là ressort la solution de la treizième objection.

14° On ne s'éloigne pas de la vérité en disant que le Fils de Dieu incarné a souffert la mort par obéissance à l'ordre de son père, selon la doctrine de l'Apôtre. Les préceptes que Dieu donne aux hommes ont, en effet, pour objet les actes des vertus; et on obéit d'autant mieux à Dieu qu'on accomplit plus parfaitement un acte de vertu. Or, la charité est la première des vertus et toutes les autres aboutissent à celle-là. Jésus-Christ a donc pratiqué l'obéissance la plus absolue envers Dieu par là même qu'il a accompli l'acte de charité dans sa dernière perfection; car il n'est pas d'acte de charité plus parfait pour l'homme que de souffrir même la mort pour l'amour d'un autre, suivant ce que le Seigneur lui-même a dit : *Personne ne pousse la charité plus loin que de donner sa vie pour ses amis* (Joann., xv, 13). Nous voyons donc que Jésus-Christ, en souffrant la mort pour le salut de hommes et pour la gloire de Dieu le Père, a obéi absolument à Dieu en accomplissant un acte de charité parfaite.—Cela ne répugne nullement à sa divinité, comme on le conclut dans le quatorzième argument; car l'union des

dani desiderant traheret, et quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo.

Secundo, quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiæ seculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum; unde efficacissimum argumentum suæ divinitatis fuit quod, absque adminiculo potentiæ secularis, totum mundum in melius commutavit.

13° Unde patet etiam solutio ad id quod decimotertio objiciebatur.

14° Non est autem procul hoc a vero quod Filius Dei incarnatus, obediens præcepto Patris, mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli. Præceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum; et, quanto aliquis perfectius actum virtutis exsequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes præcipua charitas est, ad quam omnes aliæ referuntur. Christus igitur, dum actum charitatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit; nullus enim est actus charitatis perfectior quam quod homo pro amore alicujus etiam mortem sustineat, secundum quod ipsemet Dominus dicit : *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Joann., xv, 13). Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse.

Digitized by Google

ux natures, savoir de la nature divine et de la nature humaine, s'est ite dans sa personne de telle sorte que chacune conservât sa pro- iété, comme nous l'avons vu plus haut (ch. 41 et 49). Par conséquent, rsque Jésus-Christ souffrit même la mort et tout ce qui tient à l'hu- anité, la divinité est demeurée impassible, quoique, à raison de l'u- ité de personne, nous disions que Dieu a souffert et qu'il est mort; et ous en avons un exemple en nous-mêmes, puisque quand la chair eurt, l'âme reste immortelle.

15° Nous devons remarquer aussi que, quoique la volonté de Dieu n'ait pas pour objet la mort des hommes, ainsi qu'on le dit dans le quinzième argument, elle a cependant pour objet la vertu, qui porte 'homme à souffrir courageusement la mort et à s'exposer par charité au danger de perdre la vie. C'est ainsi que Dieu a voulu la mort de ésus-Christ, en tant que Jésus-Christ l'a acceptée par charité et l'a en- urée avec courage.

16° Il suit de là que Dieu le Père ne fut ni impie, ni cruel, en voulan que Jésus-Christ mourût, ainsi que le conclut la seizième objection; ar il ne l'a pas contraint malgré lui, mais il agréa la volonté par laquelle ésus-Christ accepta la mort par charité, et même il produisit cette cha- ité dans son âme.

17° Il n'est pas non plus opposé à la convenance de dire que Jésus- Christ a voulu souffrir la mort de la croix pour donner un exemple l'humilité. L'humilité ne tombe réellement pas sur Dieu, comme la dix-septième raison l'affirme, parce que la vertu d'humilité consiste en ce que chacun se renferme dans les limites qui lui conviennent, sans se porter aux choses qui le surpassent, mais se soumet à son supérieur;

actum charitatis perfectum exsequendo. Nec hoc repugnat divinitati Ipsius, ut quartadecima ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturæ maneret, divinæ scilicet et humanæ, ut supra (c. 41 et 49) habitum est; et ideo, patiente Christo etiam mortem et alia quæ humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personæ, dicamus Deum passum et mortuum; cujus exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

15° Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet et ex charitate periculis mortis se objicit; et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, in quantum Christus eam ex charitate suscepit et fortiter sustinuit.

16° Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat; non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit; et hanc etiam charitatem in ejus anima operatus est.

17° Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod, propter humilitatem demonstrandam, Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decimaseptima ratio proponebat; quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quæ supra se sunt non se

Digitized by Google

aussi l'humilité ne saurait évidemment convenir à Dieu, qui n'a pas
supérieur, mais qui est lui-même au-dessus de tout. Or, si quelquef
quelqu'un se met par humilité au dessous de son égal, ou même
son inférieur, c'est parce qu'il considère comme lui étant supérie
sous quelque rapport celui qui, absolument, est son égal ou son infé
rieur. Quoique la vertu d'humilité ne convienne pas à Jésus-Christ
raison de la nature divine, elle lui convient donc néanmoins à raiso
de la nature humaine. Son humilité devient même plus méritoire
cause de sa divinité; car la dignité de la personne ajoute au mérite d
l'humilité : par exemple, quand il est expédient qu'un homme d'un
condition élevée souffre quelque chose d'avilissant pour une nécessit
quelle qu'elle soit. Or, il ne peut y avoir pour l'homme aucune dignit
si grande que d'être Dieu. L'humilité de l'Homme-Dieu nous parai
donc avoir été souverainement méritoire, lorsqu'il a enduré les traite
ments avilissants qu'il souffrit pour le salut de l'homme. L'orgueil des
nommes, en effet, leur faisait aimer la gloire mondaine. Afin de faire
passer les âmes des hommes de l'amour de la gloire mondaine à l'a
mour de la gloire divine, il voulut donc souffrir, non pas une mor
quelconque, mais la mort la plus abjecte; car il s'en trouve qui, tou
en ne craignant pas la mort, ont cependant horreur d'une mort abjecte
et le Seigneur a animé les hommes à la mépriser par l'exemple de l
sienne.

18° Quoique les instructions qui ressortent des discours divins eus
sent pu former les hommes à l'humilité, comme il a été dit dans la dix
huitième objection, cependant les actions excitent mieux à agir que les
paroles, et les actions ébranlent d'autant plus puissamment que l

extendens, sed superiori se subjiciat; unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel æquali vel inferiori se ex humilitate aliquando subjiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter æqualis vel inferior est superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo, secundum divinam naturam, humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam. Et ejus humilitas ex ejus divinitate laudabilior redditur; dignitas enim personæ adjicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati. Nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus. Unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abjecta sustinuit quæ pro salute hominum ipsum pati expedichat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanæ gloriæ amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanæ gloriæ in amorem divinæ gloriæ transmutaret, voluit mortem sustinere, quamcumque sed abjectissimam. Sunt enim quidam qui etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abjectam, ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit sua mortis exemplo.

18° Et, licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis scripturis instructi, ut decimaoctava ratio proponebat, tamen ad agendum magis provocant facta quam verba, et tanto efficacius facta movent quanto certior opinio bonitatis habetur de

bonne opinion que l'on a de celui qui les fait est plus sûre. C'est pourquoi, bien que les autres hommes eussent offert de nombreux exemples d'humilité, il était encore très utile aux hommes d'y être provoqués par l'exemple de l'Homme-Dieu, qui n'a certainement pas pu se tromper, et dont l'humilité est d'autant plus admirable que sa majesté est plus sublime.

19° Il est encore manifeste, d'après ce qui précède, qu'il fallait que Jésus-Christ souffrît la mort, non-seulement pour nous apprendre par son exemple à mépriser la mort par amour pour la vérité, mais aussi pour effacer les péchés des autres; et c'est ce qui eut lieu lorsque lui, qui était sans péché, voulut souffrir la mort qui était due au péché, afin de prendre sur lui le châtiment dû aux autres, en satisfaisant pour eux. Et, quoique la grâce de Dieu suffise seule pour remettre les péchés, comme l'affirme la dix-neuvième objection, cependant, pour que le péché soit remis, quelque chose est encore exigé de celui à qui est faite cette rémission, c'est une satisfaction pour celui qu'il a offensé. Et parce que les autres hommes étaient incapables de satisfaire pour eux-mêmes, Jésus-Christ l'a fait pour tous, en souffrant par charité une mort volontaire.

20° Quoique le châtiment que l'on inflige doive tomber sur celui qui a péché, comme la vingtième objection l'a déclaré, néanmoins, lorsqu'il s'agit de satisfaction, l'un peut porter la peine de l'autre, parce que quand le châtiment est infligé, on apprécie l'iniquité de celui que l'on punit, au lieu que pour la satisfaction, quand quelqu'un accepte volontairement la peine pour apaiser celui qu'il a offensé, on a égard à la charité et au bon vouloir de celui qui satisfait, et cette disposition se

o qui hujusmodi operatur. Unde, licet liorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum uit ut adhuc hominis Dei provocarentur xem plo, quem constat errare non potuisse, t cujus humilitas tanto est mirabilior uanto majestas sublimior.

19o Manifestum est etiam ex prædictis uod oportuit Christum mortem pati, non olum ut exemplum præberet mortem conmnendi propter veritatis amorem, sed ut iam aliorum peccata purgaret; quo quidem ctum est dum ipse, qui absque peccato at, mortem peccato debitam pro aliis t in so pœnam aliis debitam, pro aliis atisfaciendo, susciperet. Et, quamvis sola ei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte ejus cui peccatum remittitur, ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et, quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex charitate patiendo.

20° Et, quamvis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius pœnam ferre, quia, dum pœna pro peccato infligitur, pensatur ejus qui punitur iniquitas; in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie pœnam assumit, satisfacientis charitas et benevolentia æstimatur, quæ maxime apparet quum quis pro alio

Digitized by Google

manifeste surtout si quelqu'un accepte la peine pour **un autre**; c pourquoi Dieu agrée la satisfaction qu'on lui offre **pour autrui**, a que nous l'avons démontré (liv. III, ch. 158).

21° Nous avons prouvé plus haut qu'un pur homme, **quel *qu'il f*** ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain (ch. **54**). **Un An** n'en était pas non plus capable, comme on l'a prétendu **dans *la*** ving unième objection. L'Ange, en **effet**, quoique **supérieur à l'homm** par quelques propriétés naturelles, lui est cependant **égal *quant* à** participation à la félicité, dans laquelle la satisfaction **devait rétab** l'homme. Et de plus, la dignité de l'homme ne serait pas **pleineme** réparée, s'il devenait redevable à un Ange qui aurait satisfait po lui.

22° Il faut savoir que la mort de Jésus-Christ tirait la vertu de sat faire de la charité qui l'a porté à souffrir volontairement la mort, et no de l'iniquité de ses meurtriers, qui ont péché en le faisant mourir; ca comme on l'a allégué dans le vingt-deuxième argument, le péché n'ef face pas le péché.

23° Quoique la mort de Jésus-Christ ait satisfait pour le péché, il n s'ensuit pas, comme la vingt-troisième objection le conclut, qu'il a dû mourir toutes les fois que les hommes pèchent; car la mort de Jésus-Christ suffisait pour expier les péchés de tous, tant à cause de l'é minente charité en vertu de laquelle il a enduré la mort qu'à raison d la dignité de la personne qui a satisfait, laquelle était Dieu et homm Or, nous voyons que, même dans les choses humaines, plus la per sonne est élevée et plus on attache d'importance à la peine qu'elle su bit, soit comme rehaussant l'humilité et la charité de celui *qui la* souffre soit comme aggravant le crime de celui qui l'inflige.

pœnam assumit; et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam ostensum est (l. III, c. 158).

21° Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam supra (c. 54) ostensum est, nullus homo purus poterat; nec ad hoc Angelus sufficiebat, ut vigesimaprima ratio procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis. Et iterum non plene redintegraretur hominis dignitas, si Angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

22° Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato, ut vigesimasecunda ratio proponebat.

23° Et, quamvis mors Christi pro peccatis satisfactoria fuerit, non tamen toties erat mori oportuit quoties homines peccant, ut vigesimatertia ratio concludebat; quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personæ satisfacientis, quæ fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto pœnam quam sustinet pro majori computatur, sive ad humilitatem e

Digitized by Google

24° La mort de Jésus-Christ a été une satisfaction suffisante pour le péché de tout le genre humain, parce que, bien qu'il ne soit mort que selon la nature humaine, comme on l'a dit dans le vingt-quatrième argument, cependant sa mort a acquis de la valeur à raison de la personne qui a souffert, et qui est la personne du Fils de Dieu; car, ainsi que nous l'avons observé (ch. 154), de même que c'est un plus grand crime de faire injure à une personne plus élevée en dignité, c'est un acte d'une vertu supérieure et l'effet d'une charité plus vive qu'une personne plus considérable se soumette volontairement à souffrir pour les autres.

25° Quoique Jésus-Christ ait suffisamment satisfait pour le péché originel par sa mort, il ne répugne cependant point, comme la vingt-cinquième objection le concluait, que les peines qui sont la conséquence du péché originel demeurent encore même dans tous ceux qui participent à la rédemption de Jésus-Christ; car c'est une chose convenable et utile que la peine soit restée, même après que la faute a été effacée :

Premièrement, afin qu'il y eût conformité entre les fidèles et Jésus-Christ, comme entre les membres et leur chef. Ainsi, comme Jésus-Christ a enduré d'abord beaucoup de souffrances et est parvenu par là à la gloire de l'immortalité, il convenait que ses fidèles fussent d'abord assujettis aux souffrances et parvinssent par ce moyen à l'immortalité, comme portant en eux les marques de la passion de Jésus-Christ, afin d'obtenir la ressemblance de sa gloire, selon cette parole de l'Apôtre : *Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ; si toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être glorifiés avec lui* (Rom., VIII, 17).

Secondement, parce que si les hommes jouissaient de l'immortalité

charitatem patientis, sive ad culpam inferentis.

24° Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis, mors Christi sufficiens fuit; quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personæ patientis, quæ est persona filii Dei, mors ejus redditur pretiosa; quia, ut supra dictum est (c. 154), sicut majoris est criminis alicui personæ inferre injuriam quæ majoris dignitatis existit, ita virtuosius est et ex majori charitate procedens quod major persona pro aliis se subjiciat voluntariæ passioni.

25° Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod pœnalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, ut vigesimaquinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut pœna remaneret, etiam culpa sublata:

Primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput; unde, sicut Christus prius multas passiones sustinuit et sic ad immortalitatis gloriam pervenit, sic decuit ut fideles ejus prius subjacerent passionibus et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriæ ejus consequerentur, sicut Apostolus dicit: *Heredes quidem Dei, cohe-*

Digitized by Google

et de l'impassibilité aussitôt qu'ils viennent à Jésus-Christ, beauc
d'entre eux s'attacheraient à lui plutôt en vue de ces avantages cor
rels que pour acquérir les biens spirituels; ce qui serait contraire à l
tention de Jésus-Christ, qui est venu pour faire passer les hommes
l'amour des choses corporelles à l'amour des choses spirituelles.

Troisièmement, parce que si les hommes qui s'attachent à Jés
Christ devenaient à l'instant impassibles et immortels, cela forcer
en quelque sorte les hommes à recevoir la foi de Jésus-Christ; et, p
là même, le mérite de la foi serait diminué.

26° Quoique Jésus-Christ ait suffisamment satisfait par sa mort p
les péchés du genre humain, comme l'allègue la vingt-sixième obj
tion, chacun doit néanmoins avoir recours aux remèdes qui assure
son propre salut. En effet, la mort de Jésus-Christ est en quelque m
nière une cause universelle de salut, de même que le péché du pr
mier homme a été comme une cause universelle de damnation. Or,
cause universelle doit être appliquée à chaque individu en particuli
pour qu'il participe à l'effet de cette cause universelle. L'effet du péch
de notre premier père arrive donc jusqu'à chacun de nous par l'or
gine charnelle, et l'effet de la mort de Jésus-Christ se transmet aussi
chacun par la génération spirituelle, qui unit l'homme et l'incorpo
en quelque sorte à Jésus-Christ. Par conséquent, chacun doit cherch
à être régénéré par Jésus-Christ et à recevoir les autres remèdes
moyen desquels la vertu de la mort de Jésus-Christ produit son effe

27° Il ressort de là que le salut qui découle de Jésus-Christ dans l
hommes ne lui arrive pas par la propagation de la nature, mais par
zèle de la bonne volonté qui porte l'homme à s'attacher à Jésus-Chris

redes autem Jesu Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur (*Rom.*, VIII, 17).

Secundo, quia, si homines venientes ad Christum statim immortalitatem impassibilitatemque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter hæc corporalia beneficia quam propter spiritualia bona; quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret.

Tertio, quia si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam; et sic meritum fidei minueretur.

26° Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut vigesimasexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propria salut quærenda. Mors enim Christi est quasi qu dam universalis causa salutis, sicut pe catum primi hominis fuit quasi universa causa damnationis. Oportet autem uni salem causam applicari ad unumquodq specialiter, ut effectum universalis cau participet. Effectus igitur peccati primi rentis pervenit ad unumquemque per car originem; effectus autem mortis Chr pertingit ad unumquemque per spiritual regen rationem, per quam homo Chri quodammodo conjungitur et incorporatur et ideo oportet quod unusquisque quæ regeneri per Christum et alia suscipere quibus virtus mortis Christi operetur.

27° Ex quo patet quod effluxus salut a Christo in homines non est per natur

Ainsi donc, ce que chacun reçoit de Jésus-Christ est un bien personnel ; par conséquent, il ne passe pas à ses descendants, comme cela a lieu pour le péché du premier père, qui se transmet en même temps que la nature est propagée. C'est ce qui fait que, bien que les parents soient purifiés par Jésus-Christ du péché originel, il ne répugne cependant point, comme la vingt-septième objection le concluait (4), que leurs enfants naissent avec le péché originel et aient besoin des sacrements institués pour le salut.

Il est donc démontré, jusqu'à un certain point, par ce qui précède, qu'il n'y a ni impossibilité, ni inconvenance dans ce qu'enseigne la foi catholique touchant le mystère de l'Incarnation.

CHAPITRE LVI.

De la nécessité des Sacrements.

Puisque, comme nous l'avons déjà observé, la mort de Jésus-Christ est en quelque sorte la cause universelle du salut de l'homme (ch. 55), et que la cause universelle doit être appliquée à chaque effet, il était nécessaire d'offrir aux hommes quelques remèdes destinés à les unir en un certain sens au bienfait de la mort de Jésus-Christ. Or, nous considérons comme tels les sacrements de l'Église.

Il fallait que ces remèdes nous fussent appliqués au moyen de quelques signes visibles :

Premièrement, parce que Dieu pourvoit aux besoins de l'homme, de même qu'à ceux des autres êtres, selon sa condition. Or, l'homme est

(4) Cette objection n'est pas formulée dans le chapitre 53. Elle est la onzième du chapitre 51, et saint Thomas l'a réfutée dans le chapitre suivant.

propaginem, sed per studium bonæ voluntatis qua homo Christo adhæret ; et sic quod a Christo unusquisque consequitur est personale bonum ; unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturæ propagine prolucitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur et sacramentis salutis indigeant, ut vigesimaseptima ratio concludebat.

Sic igitur ex præmissis aliquatenus patet quod ea quæ circa mysterium Incarnationis fides catholica prædicat neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

CAPUT LVI.

De necessitate sacramentorum.

Quia vero, sicut jam dictum est (c. 55), mors Christi est quasi universalis causa humanæ salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quædam remedia per quæ eis beneficium mortis Christi quodammodo conjungeretur. Hujusmodi autem esse dicuntur Ecclesiæ sacramenta.

Hujusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi :

Primo quidem, quia, sicut cæteris rebus,

Digitized by Google

dans une condition telle, que les objets sensibles le conduisent naturellement à saisir les objets spirituels et intelligibles. Les remèdes spirituels devaient donc être administrés aux hommes sous des signes sensibles.

Secondement, parce que les instruments doivent être proportionnés à la cause première. Or, on voit par ce qui précède (ch. 53-55) que le Verbe incarné est la cause première et universelle du salut des hommes. Il convenait donc que les remèdes au moyen desquels la puissance de la cause universelle s'exerce sur les hommes eussent de la ressemblance avec cette cause, en sorte que par leur moyen la puissance divine opérât invisiblement sous des signes visibles.

Troisièmement, parce que l'homme était tombé dans le péché en s'attachant illégitimement à des choses visibles. De peur donc qu'on ne crût que les choses visibles sont mauvaises de leur nature et que, par là même, ceux qui s'y sont attachés ont péché, il convenait que les remèdes qui procurent le salut fussent appliqués aux hommes au moyen des choses visibles elles-mêmes, afin que l'on vît d'après cela que les choses visibles sont bonnes de leur nature, comme étant des créatures de Dieu, mais qu'elles deviennent nuisibles pour les hommes, s'ils s'y attachent désordonnément, et salutaires, au contraire, s'ils en usent selon la règle.

Cela détruit l'erreur de certains hérétiques qui veulent que l'on rejette des sacrements de l'Eglise tous ces signes visibles. Il n'y a en cela rien d'étonnant, puisqu'ils estiment que tous les êtres visibles sont mauvais de leur nature et ont été produits par le mauvais principe (1);

(1) Tels sont les Manichéens et tous ceux qui leur ont emprunté la doctrine des deux principes.

ita etiam homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. Prima autem et universalis causa humanæ salutis est Verbum incarnatum, ut ex præmissis (c. 53 55) apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causæ virtus pertingit ad homines illius causæ similitudinem haberent; ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus inhærendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc ei inhærentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinate inhærent, salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorumdam hæreticorum, qui omnia hujusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiæ volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse

Digitized by Google

opinion que nous avons réfutée dans le second livre (ch. 6 et suiv.).

Il ne répugne point que le salut spirituel soit conféré par des choses visibles et corporelles, puisque ces choses visibles sont en quelque sorte les instruments de Dieu qui s'est incarné et a souffert. Or, l'instrument n'opère pas par une vertu propre à sa nature, mais par la puissance de l'agent principal, qui l'applique à agir. De même donc ces choses visibles opèrent le salut spirituel, non pas par la propriété de leur nature, mais d'après l'institution de Jésus-Christ, de laquelle elles tirent leur puissance instrumentale.

CHAPITRE LVII.

De la distinction des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle loi.

Il nous faut considérer ensuite que, comme ces sacrements visibles tirent leur efficacité de la passion de Jésus-Christ et la représentent en quelque manière, ils doivent être tels qu'ils soient en rapport avec le salut opéré par Jésus-Christ. Or, avant l'Incarnation et la mort de Jésus-Christ, ce salut était promis, et non pas accordé; mais le Verbe l'a réalisé lorsqu'il s'est incarné et qu'il a souffert. Les sacrements qui ont précédé l'Incarnation de Jésus-Christ devaient donc être de nature à pouvoir signifier et en quelque sorte promettre le salut; et les sacrements institués après la passion de Jésus-Christ doivent être tels, au contraire, qu'ils n'indiquent pas seulement le salut par leur signification, mais qu'ils le confèrent aux hommes.

Nous évitons ainsi l'opinion des Juifs, qui croient que l'on doit con-

et ex malo auctore producta, quod in secundo libro (c. 6 et seq.) reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur, quia hujusmodi visibilia sunt quasi quædam instrumenta Dei incarnati et passi. Instrumentum autem non operatur ex virtute suæ naturæ, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et hujusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

CAPUT LVII.

De distinctione sacramentorum veteris et novæ legis.

Deinde considerandum est quod, quum hujusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repræsentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factæ per Christum. Hæc autem salus, ante Christi Incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita; sed Verbum Incarnatum et passum est salutem hujusmodi operatum. Sacramenta igitur quæ Incarnationem Christi præcesserunt talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum signando demonstrent.

Per hoc autem evitatur Judæorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda, quum Deus non pœniteat neque mutetur. Fit autem absque

Digitized by Google

server à jamais les sacrements de la loi, parce qu'ils ont été institués par Dieu, et que Dieu ne se repent ni ne change pas. Or, celui qui règle les choses adopte, sans éprouver de regret et sans changer, diverses dispositions, suivant qu'il convient pour les temps divers. De même donc que les ordres que donne le père de famille à son fils petit enfant diffèrent de ceux qu'il lui donne dans l'adolescence, ainsi Dieu a convenablement agi en instituant avant l'Incarnation, pour signifier les choses à venir, des sacrements et des préceptes différents de ceux qu'il a institués après l'Incarnation pour appliquer les choses présentes et rappeler le souvenir des choses passées.

L'erreur des Nazaréens et des Hélonites, qui disaient que l'on doit garder les sacrements de la loi en même temps que l'Évangile, est encore plus déraisonnable, parce qu'elle implique en quelque sorte contradiction; car en usant des sacrements de l'Évangile, ils confessent que l'Incarnation et les autres mystères de Jésus-Christ sont déjà accomplis, et en usant des sacrements de la loi, ils professent, au contraire, que ces mystères s'accompliront dans l'avenir (1).

CHAPITRE LVIII.

Du nombre des sacrements de la nouvelle loi.

Puisque, comme nous l'avons dit, les remèdes spirituels pour le salut ont été donnés aux hommes sous des signes sensibles (ch. 56), il s'en est suivi que la distinction a été établie entre les remèdes destinés à pourvoir à la vie spirituelle d'après la ressemblance qui existe entre cette vie et celle du corps.

(1) Nazarei, quum Dei Filium confiteantur esse Christum, omnia tamen veteris legis observant, quæ Christiani per apostolicam traditionem non observare carnaliter, sed spiritualiter intelligere didicerunt (v. Aug., *De hæresibus*, c. 9).

mutatione disponentis vel pœnitentia quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum. Sicut paterfamilias alia præcepta tradit filio parvulo et alia jam adulto, sic et Deus congruenter alia sacramenta et præcepta ante Incarnationem tradit ad significandum futura, alia post Incarnationem ad exhibendum præsentia et rememorandum præterita.

Magis autem irrationalis est Nazaræorum et Helonitarum error, qui sacramenta legalia simul cum Evangelio docebant esse servanda, quia hujusmodi error quasi contraria implicat; dum enim servant e sacramenta, profitentur Incarnationem et alia Christi mysteria jam esse perfecta; dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

CAPUT LVIII.

De numero sacramentorum novæ legis.

Quia vero, ut dictum est (c. 56), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitæ, secundum similitudinem vitæ corporalis.

Digitized by Google

Nous trouvons deux ordres dans la vie du corps. Les uns propagent et coordonnent la vie du corps dans les autres, et ces derniers sont propagés et coordonnés quant à cette vie. Or, trois choses sont essentiellement nécessaires à la vie corporelle et naturelle, et une quatrième l'est accidentellement. Il faut, premièrement, qu'un être reçoive la vie par la génération ou la naissance; en second lieu, qu'il arrive par la croissance à la quantité voulue et à son degré de force; en troisième lieu, un aliment est nécessaire pour conserver la vie acquise par la génération et parvenue à son développement. Ces trois choses sont essentiellement nécessaires à la vie naturelle, parce que sans elles la vie du corps ne saurait être complète; aussi trois puissances naturelles sont assignées à l'âme végétative, qui est le principe de la vie, savoir : la puissance génératrice, la puissance d'accroissement et la puissance nutritive. Mais parce que la vie du corps rencontre dans certains cas un obstacle qui enlève sa vigueur à l'être vivant, une quatrième chose devient nécessaire par accident, c'est la guérison de l'être vivant qui est malade.

De même donc, la première chose qui se présente dans la vie spirituelle, c'est la génération spirituelle par le baptême; la seconde est la croissance spirituelle, qui conduit à une force parfaite, par le sacrement de la Confirmation; la troisième est l'alimentation spirituelle par le sacrement de l'Eucharistie. Reste la quatrième, savoir la guérison spirituelle, qui s'applique à l'âme seule, par le sacrement de la Pénitence, ou bien passe de l'âme dans le corps, quand il est opportun, par l'Extrême-Onction. Ces choses concernent donc ceux qui sont propagés et conservés dans la vie spirituelle.

In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitæ in aliis, et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitæ autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo quod, per generationem seu nativitatem, res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitæ per generationem adeptæ et ad augmentum perductæ, est necessarium nutrimentum. Et hæc quidem sunt per se necessaria naturali vitæ, quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animæ vegetativæ, quæ est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa et nutritiva. Sed, quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis ægrotæ.

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per Baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum Confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiæ sacramentum. Præstat quartum, quod est spiritualis sanatio, quæ fit vel in anima tantum, per Pœnitentiæ sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per Extremam Unctionem. Hæc igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

Digitized by Google

Nous considérons sous deux rapports les propagateurs et les ordonnateurs de la vie corporelle, savoir : quant à l'origine naturelle, qui regarde les parents, et quant au gouvernement civil, qui fait vivre les hommes dans une paix stable ; et ce gouvernement appartient aux rois et aux princes.

Il en est donc de même pour la vie spirituelle. Les uns, en effet, propagent et conservent la vie spirituelle seulement au moyen d'un ministère spirituel ; et le sacrement de l'Ordre est établi pour cette fin. Les autres le font en même temps pour la vie corporelle et pour la vie spirituelle ; et il y est pourvu par le sacrement de Mariage, en vertu duquel l'homme et la femme s'unissent pour engendrer des enfants et les former au culte divin.

CHAPITRE LIX.

Du Baptême.

On peut donc voir d'après cela, pour chacun des sacrements, quels sont son effet propre et la matière qui lui convient ; et cela tout d'abord pour la génération spirituelle, qui s'accomplit par le Baptême.

1° Nous devons donc considérer que la génération d'un être vivant est en quelque sorte la transition de la non-vie à la vie. Or, nous avons dit que dès son origine l'homme est privé de la vie spirituelle par le péché originel (ch. 50) ; et tous les péchés qui s'ajoutent à celui-là éloignent de la vie. Le Baptême, qui est la génération spirituelle, devait donc avoir assez de vertu pour effacer, et le péché originel, et tous

Propagatores autem et ordinatores corporalis vitæ secundum duo attenduntur, scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur ; et hoc pertinet ad reges et principes.

Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitæ secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet Ordinis sacramentum ; quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum Matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

CAPUT LIX.

De Baptismo.

Secundum hoc igitur apparere potest, circa sacramenta singula, et effectus proprius uniuscujusque et materia conveniens ; et primo quidem circa spiritualem generationem, quæ per Baptismum fit.

1° Considerandum est igitur quod generatio rei viventis est mutatio quædam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra (c. 50) dictum est ; et ad hoc quæcumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportuit igitur

Digitized by Google

les péchés actuels commis ensuite. Et, parce que le signe sensible du sacrement doit être propre à représenter l'effet spirituel du sacrement, comme on purifie les choses matérielles de leurs souillures plus facilement et plus convenablement avec l'eau, il convient, pour cette raison, que le Baptême soit conféré au moyen de l'eau que le Verbe de Dieu a sanctifiée. De plus, puisque la génération d'un être est la destruction d'un autre (1), et que l'être engendré perd sa première forme et les propriétés qui y étaient attachées, il est nécessaire que le Baptême, qui est la génération spirituelle, supprime, non-seulement les péchés, qui sont contraires à la vie spirituelle, mais encore toutes les dettes créées par ces péchés. C'est pourquoi le Baptême ne purifie pas seulement de la coulpe, mais absout même de toute peine encourue; aussi n'impose-t-on aucune satisfaction pour leurs péchés à ceux qui sont baptisés.

2° Puisque l'être acquiert sa forme par la génération, il entre en même temps en possession de l'opération qui dérive de la forme, et du lieu convenable pour l'exercer : ainsi, aussitôt que le feu est produit, il s'élève en haut, comme à son lieu propre. Par conséquent, comme le Baptême est la génération spirituelle, les baptisés deviennent immédiatement aptes aux actions spirituelles, telles que la réception des autres sacrements et les actions analogues; immédiatement encore ils ont droit au lieu convenable pour la vie spirituelle, qui consiste dans la félicité éternelle; aussi, si les baptisés meurent, ils sont admis aussi-

(1) Parce que l'être engendré se compose d'une matière qui existait auparavant sous une forme différente, et que cette forme lui donnait une entité que la génération détruit et remplace par une autre. Cela n'a pas lieu dans la création, qui ne suppose pas de matière préexistante.

Baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale et omnia actualia peccata commissa tollat. Et, quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad repræsentandum spiritualem sacramenti effectum, fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et convenientius fit per aquam, idcirco Baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata. Et, quia generatio unius est alterius corruptio et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes, necesse est quod per Baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quæ sunt spirituali vitæ contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus; et propter hoc Baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu pœnæ absolvit; unde baptizatis satisfactio non injungitur pro peccatis.

2° Item, quum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam et locum ei congruentem; ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, quum Baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum et ad alia hujusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitæ, qui est beatitudo æterna, et

Digitized by Google

tôt à la félicité ; et c'est ce qui fait dire que le Baptême ouvre la porte du ciel.

3° Il faut considérer également qu'il n'y a qu'une seule génération pour un seul être. Par conséquent, comme le Baptême est une génération spirituelle, le même homme ne doit être baptisé qu'une seule fois. Il est encore manifeste que la tache qui est entrée dans le monde par Adam ne souille l'homme qu'une fois. C'est pourquoi on ne doit pas réitérer le Baptême, qui a été institué principalement contre elle. C'est de plus un principe général que dès lors qu'une chose a été une fois consacrée, elle ne doit plus l'être dans la suite, de peur que la première consécration ne paraisse inefficace. Puisque le Baptême est en quelque sorte la consécration de l'homme baptisé, on ne doit donc pas le réitérer. — Ceci détruit l'erreur des Donatistes ou Rebaptisants (2).

CHAPITRE LX.

De la Confirmation.

La perfection de la force spirituelle consiste proprement en ce que

(2) Donatiani, vel Donatistæ, sunt qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Cæcilianum Ecclesiæ carthaginiensis episcopum schisma fecerunt ; objicientes ei crimina non probata, et maxime quod a traditoribus divinarum Scripturarum fuerit ordinatus. Sed post causam cum eo dictam atque finitam, falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmata, in hæresim schisma verterunt, tanquam Ecclesia Christi propter crimina Cæciliani, seu vera, seu quod magis judicibus apparuit, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est, atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis terrarum partibus quasi contagione communionis extincta. Audent etiam rebaptizare Catholicos : ubi se amplius hæreticos esse firmarunt, quum Ecclesiæ Catholicæ universæ placuerit nec in ipsis hæreticis Baptisma commune rescindere. Hujus hæresis principem accipimus fuisse Donatum, qui de Numidia veniens, et contra Cæcilianum Christianam dividens plebem, adjunctis sibi ejusdem factionis episcopis, Majorinum apud Carthaginem ordinavit episcopum, etc. (S. Aug., *De hæresibus*, c. 69). — L'hérésie des Donatistes fut renouvelée dans le XVI^e^ siècle par les Anabaptistes, qui partirent d'un autre principe. Luther, en combattant les indulgences, avait fait dépendre la justi-

propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur ; unde dicitur quod Baptismus aperit januam cœli.

3° Considerandum est etiam quod unius rei est tantum una generatio ; unde, quum Baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus. Manifestum est etiam quod infectio, quæ per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat ; unde et Baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quamdiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur ; unde, quum Baptismus sit quædam consecratio hominis baptizati, non est iterandum Baptisma. — Per quod excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium.

CAPUT LX.

De Confirmatione.

Perfectio autem spiritualis roboris in

Digitized by Google

l'homme ose confesser la foi de Jésus-Christ devant qui que ce soit, sans que la confusion ou la terreur l'y fassent renoncer; car le courage chasse toute crainte désordonnée. Le sacrement qui confère la force spirituelle à l'homme régénéré le constitue donc en quelque sorte défenseur de la foi de Jésus-Christ. Et, comme ceux qui combattent sous les ordres d'un prince portent ses insignes, ceux qui reçoivent le sacrement de la Confirmation sont marqués du signe de Jésus-Christ, c'est-à-dire du signe de la croix, par lequel il a combattu et remporté la victoire; et ils reçoivent ce signe sur le front pour montrer qu'ils ne rougissent pas de confesser publiquement la foi de Jésus-Christ. Ce signe est tracé avec une substance composée d'huile et de baume; que l'on appelle *chrême;* et ce n'est pas sans raison; car l'huile représente la vertu du Saint-Esprit, dont nous disons que Jésus-Christ a été oint, en sorte que les Chrétiens tirent leur nom de Jésus-Christ, comme combattant sous ses ordres; le baume, par son odeur, indique la bonne réputation que doivent nécessairement avoir, pour confesser publiquement la foi de Jésus-Christ, ceux qui vivent au milieu du monde, et qui sont, pour ainsi dire, pris dans les régions retirées de l'Église et produits sur le champ de bataille. Il convient encore que les Pontifes, qui sont en quelque sorte les chefs de l'armée chrétienne, administrent seuls ce sacrement; car, dans la milice séculière, c'est au chef de

fication des mérites de Jésus-Christ, que le Chrétien s'applique par la foi seule. Storck, disciple de Luther, conclut de là que le Baptême des enfants ne saurait les justifier, puisqu'ils sont incapables de former l'acte de foi nécessaire pour appliquer les mérites de Jésus-Christ, et qu'il fallait rebaptiser tous les enfants arrivés à l'âge de raison. Il prétendait même s'autoriser de ce texte de l'Evangile : *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos,* etc. (Matth., XXVIII, 19). Luther s'éleva contre la nouvelle doctrine, Carlostadt et Muntzer, maltraités par Luther, se joignirent à Storck; sa secte se grossit, et bientôt l'Allemagne fut en proie à la division et affligée par la guerre.

hoc proprie consistit quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem; fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spiritualis roboratur regeneratio confertur cum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem. Et, quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi qui Confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit; hoc autem signum in fronte suscipiunt in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant. Hac autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quæ *chrisma* vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus Sancti virtus designatur, quo Christus unctus nominatur, ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes; in balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiæ finibus producti. Convenienter etiam hoc sacramentum a solis Pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani; nam et apud seculares militiam ad ducem exercitus pertinet

l'armée qu'il appartient d'enrôler pour le service militaire ceux qu'il choisit, en sorte que ceux qui reçoivent ce sacrement paraissent en quelque manière enrôlés dans la milice spirituelle; aussi on leur impose les mains, pour signifier qu'une vertu découle de Jésus-Christ en eux.

CHAPITRE LXI.

De l'Eucharistie.

De même que la vie corporelle a besoin d'un aliment matériel, non-seulement pour faire croître le corps en quantité, mais encore pour sustenter sa nature, afin d'empêcher qu'il ne se dissolve par des pertes continuelles et que sa vigueur ne dépérisse, ainsi un aliment spirituel était nécessaire à la vie spirituelle, pour conserver et faire croître dans la vertu les hommes régénérés. Et, parce que les effets spirituels se produisent dans la ressemblance des choses visibles, il convenait, ainsi que nous l'avons dit (ch. 58), que cet aliment spirituel nous fût donné sous les espèces des substances dont les hommes font le plus communément usage pour nourrir le corps. Or, ces substances sont le pain et le vin; et c'est pour cela que ce sacrement nous est administré sous les espèces du pain et du vin.

Il faut considérer que, dans l'ordre des corps, le générateur s'unit à l'être engendré d'une autre manière que l'aliment à l'être qui est nourri. Le générateur, en effet, ne doit pas s'unir à l'être engendré quant à la substance, mais seulement quant à la ressemblance et à la puissance; mais l'aliment doit s'unir à l'être qui est nourri quant à la

ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti; unde et eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo.

CAPUT LXI.

De Eucharistia.

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et ejus virtus depereat, ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur et crescant. Et, quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum est (c. 58), hujusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Hujusmodi autem sunt panis et vinum; et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est quod aliter generans generato conjungitur et aliter nutrimentum nutrito, in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem; sed alimentum oportet nutrito secundum sub-

Digitized by Google

substance. C'est pourquoi, afin que les effets spirituels répondent aux signes corporels le mystère du Verbe incarné nous est appliqué différemment dans le Baptême, qui est une régénération spirituelle, et différemment dans le sacrement de l'Eucharistie, qui est un aliment spirituel; car le Verbe incarné n'est contenu dans le Baptême que quant à sa vertu, mais nous confessons que le sacrement de l'Eucharistie le contient quant à sa substance. Et parce que notre salut a reçu son accomplissement par la passion et la mort de Jésus-Christ, dans laquelle son sang a été séparé de sa chair, le sacrement de son corps nous est donné séparément sous l'espèce du pain et son sang sous l'espèce du vin; en sorte que nous avons dans ce sacrement un mémorial et une représentation de la passion du Seigneur. Ainsi se réalise cette parole du Seigneur : *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage* (Joann., VI, 56).

CHAPITRE LXII.

De l'erreur des incroyants touchant le sacrement de l'Eucharistie.

Lorsque Jésus-Christ proféra ces paroles, quelques-uns de ses disciples furent troublés et dirent : *Ce discours est dur, et qui peut l'écouter* (Joann., VI, 61)? De même les hérétiques se sont élevés contre la doctrine de l'Église, en niant la vérité de ce dogme. Ils disent que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas réellement dans ce sacrement, mais seulement figurativement, en sorte qu'ils entendent ce que dit

stantiam conjungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur in Baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiæ sacramento, quod est spirituale alimentum; in Baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiæ sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et, quia complementum nostræ salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam ejus sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis ejus sub specie panis et sanguis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis dominicæ memoria et repræsentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (Joann., VI, 56).

CAPUT LXII.

De errore infidelium circa Eucharistiæ sacramentum.

Sicut autem, Christo proferente hæc verba, quidam discipulorum turbati sunt dicentes : *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire* (Joann., VI, 61)? ita et contra doctrinam Ecclesiæ insurrexerunt hæretici, veritatem hujus negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum; ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato

Digitized by Google

Jésus-Christ en montrant le pain : *Ceci est mon corps*, comme s'il eût dit : Ceci est le signe ou la figure de mon corps; selon ce qu'a dit l'Apôtre dans le même sens : *Et la pierre était le Christ* (I. Cor., x, 4), c'est-à-dire la figure du Christ; et ils font servir à cette interprétation tous les passages analogues qui se rencontrent dans l'Écriture (1).

Ils prennent occasion de concevoir cette opinion des paroles suivantes que dit le Seigneur, en parlant de l'action de manger son corps et de boire son sang, comme s'expliquant lui-même, afin d'assoupir le scandale qu'elles avaient causé à ses disciples : *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie* (Joann., VI, 64), comme si l'on devait entendre ce qu'il venait de dire, non pas à la lettre, mais dans le sens spirituel.

Ils sont encore excités à donner dans ce dissentiment par les nombreuses difficultés qui semblent résulter de la doctrine de l'Église sur ce point, et qui leur font paraître dur le discours de Jésus-Christ et de l'Église.

Et d'abord il semble difficile de concevoir comment le vrai corps de Jésus-Christ commence d'exister sur l'autel. En effet :

(1) Telle est l'hérésie professée par Bérenger dans le XI^e^ siècle. Condamné par plusieurs conciles, il se rétracta après chaque condamnation pour retomber ensuite dans son erreur. Enfin, il mourut dans la communion de l'Église, en protestant qu'il se soumettait à sa doctrine. Wiclef renouvela cette hérésie en 1359. Le concile de Constance condamna cette proposition tirée de ses écrits : « Jésus-Christ n'est pas dans le sacrement identiquement et réellement par une présence propre et personnelle. » Enfin, au XVI^e^ siècle, les *sacramentaires*, ainsi appelés par les Luthériens, nièrent ouvertement le dogme de la transsubstantiation et de la présence réelle, n'admettant l'Eucharistie que comme le signe ou la figure du corps de Jésus-Christ. Ils avaient à leur tête Zwingle, Carlostadt, Œcolampade, Bucer et Calvin. Les Sociniens et les rationalistes devaient marcher sur leurs traces. — Le ministre Claude a prétendu que Jean Scot, surnommé Erigène, avait professé dès le IX^e^ siècle la doctrine des sacramentaires. Cette assertion est réfutée dans le 12^e^ livre de la *Perpétuité de la foi*. — Le concile de Trente a nettement défini le dogme de la présence réelle, et prévenu toutes les équivoques possibles dans ce décret : « Si quis negaverit in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute, anathema sit » (Sess. XIII, can. 1).

pane : *Hoc est corpus meum*, ac si diceret : Hoc est signum vel figura corporis mei; secundum quem modum et Apostolus dixit : *Petra autem erat Christus* (I. Cor., x, 4), id est Christi figura. Et ad hunc intellectum referunt quidquid in Scripturis invenitur similiter dici.

Hujus autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui, de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens dixit : *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (Joann., VI, 64), quasi ea quæ dixerat non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc Ecclesiæ doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiæ durus eis apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat.

1° Aliquid enim incipit esse ubi prius non

Digitized by Google

1° Une chose, commence d'exister là où elle n'était pas auparavant de deux manières, ou par le mouvement local, ou par le changement d'une autre chose en cette chose; ainsi que nous le voyons pour le feu, qui commence d'exister dans un lieu, ou parce qu'il y est nouvellement allumé, ou bien parce qu'il y est nouvellement apporté.

2° Le vrai corps de Jésus-Christ n'a évidemment pas toujours été sur cet autel; car l'Église confesse que Jésus-Christ est monté au ciel avec son corps. Or, il semble qu'on ne peut pas affirmer que quelque chose y devienne nouvellement par un changement le corps de Jésus-Christ. Nous ne voyons pas, en effet, que rien se change en une chose préexistante, puisque la chose en laquelle cela est changé commence d'exister par ce changement. Or, il est évident que le corps de Jésus-Christ a préexisté, dès lors qu'il a été conçu dans le sein de la Vierge. Il ne paraît donc pas possible qu'il commence d'exister nouvellement sur l'autel par le changement d'une autre chose en lui-même.

3° De même, cela ne saurait se réaliser par un changement de lieu, parce que tout être qui se meut localement commence d'être dans un lieu de telle manière qu'il cesse d'être dans un autre lieu, où il se trouvait auparavant. Il faudra donc dire qu'à l'instant où Jésus-Christ commence d'être sur tel autel, où l'action sacramentelle s'accomplit, il cesse d'être dans le ciel, où il était entré par son Ascension.

4° De plus, aucun mouvement local ne se termine en même temps à deux lieux. Or, il est clair que ce sacrement se célèbre simultanément à divers autels. Il est donc impossible que le corps de Jésus-Christ commence d'y être par un mouvement local.

La seconde difficulté vient du lieu. Car :

fuit, dupliciter : vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum ; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur.

2° Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse; confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in cœlum. Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in præexistens, quum id in quod aliquid convertitur per hujus conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi præexstitisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum.

3° Similiter autem nec per mutationem loci, quia omne quod localiter movetur sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod quum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in cœlo, quo ascendendo pervenerat.

4° Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile quod per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit.

Digitized by Google

1° Les parties d'un être ne sont pas contenues séparément dans divers lieux, tant qu'il conserve son intégrité. Or, il est évident que dans ce sacrement le pain et le vin sont séparément dans des lieux séparés. Si donc la chair de Jésus-Christ est sous l'espèce du pain et son sang sous l'espèce du vin, il en résulte, ce semble, que Jésus-Christ ne demeure pas entier, mais que, quand on consacre ce sacrement, son sang est toujours séparé de son corps.

2° Il paraît impossible qu'un corps plus grand soit contenu dans le lieu d'un corps moins grand. Or, le vrai corps de Jésus-Christ est manifestement plus étendu en quantité que le pain qu'on offre sur l'autel. Il semble donc impossible que tout le corps de Jésus-Christ soit en entier dans le lieu où paraît être le pain. S'il n'y est pas tout entier, mais seulement une de ses parties, le premier inconvénient revient, savoir que quand ce sacrement est consacré, le corps de Jésus-Christ est toujours divisé en parties.

3° Il n'est pas possible qu'un même corps existe en plusieurs lieux. Or, il est certain qu'on célèbre ce sacrement en plusieurs lieux. Il semble donc impossible que le corps de Jésus-Christ soit véritablement contenu dans ce sacrement; à moins qu'on ne dise qu'il est ici à raison d'une partie, et là à raison d'une autre. Et il s'ensuivra encore que le corps de Jésus-Christ est divisé en parties, par la célébration de ce sacrement, quoique la quantité du corps de Jésus-Christ ne paraisse pas suffire pour fournir tant de parties qui doivent en être détachées dans tous les lieux où l'on consacre ce sacrement.

La troisième difficulté vient de ce que nous percevons par les sens dans ce sacrement. Même après la consécration, nous sentons mani-

1° Non enim semotim partes alicujus in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper, quum hoc sacramentum agitur, ejus sanguis a corpore separetur.

2° Adhuc, Impossibile videtur quod majus corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse majoris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars ejus, redibit primum inconveniens, quod semper, quum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur.

3° Amplius, Impossibile est unum corpus in pluribus locis exsistere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur; nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem hujusmodi sacramenti corpus Christi dividatur in partes, quum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quæ in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus

Digitized by Google

festement dans ce sacrement tous les accidents du pain et du vin, savoir : la couleur, le goût, l'odeur, la figure, la quantité et le poids, et nous ne pouvons pas nous tromper sur ces choses, parce que les sens ne se trompent pas sur les objets sensibles qui leur sont propres. Or, ces accidents ne peuvent être dans le corps de Jésus-Christ comme dans un sujet, ni pareillement dans l'air ambiant, parce que, comme la plupart d'entre eux sont des accidents naturels, ils exigent un sujet d'une nature déterminée et non telle qu'est la nature du corps humain ou de l'air. Ils ne sauraient non plus subsister par eux-mêmes, puisque l'être de l'accident c'est d'exister dans un sujet (2); et comme les accidents sont des formes, ils ne peuvent s'individualiser que par le sujet; d'où il suit que, le sujet étant supprimé, ils seraient des formes universelles. Il reste donc à conclure que ces accidents résident dans leurs sujets déterminés, c'est-à-dire dans la substance du pain et du vin. Il y a donc là la substance du pain et du vin, et non la substance du corps de Jésus-Christ, puisqu'il semble impossible que deux corps occupent ensemble le même lieu.

La quatrième difficulté vient de la passivité et de l'activité que l'on remarque dans le pain et le vin après comme avant la consécration. En effet, si l'on prenait le vin en grande quantité, il échaufferait et enivrerait, au lieu que le pain fortifierait et nourrirait; on voit encore que si on les conserve longtemps et sans précaution, ils se corrompent et les souris les dévorent; on peut même les brûler et les réduire en cendre et en vapeur; toutes choses qui ne sauraient convenir au corps

(2) Il y a cette différence entre la substance et l'accident, que la substance subsiste par elle-même sans sujet, ainsi que l'indique son nom, au lieu que l'accident ne subsiste pas, à proprement parler, mais il existe dans un sujet duquel dépend absolument son existence.

enim manifeste, et post consecrationem, in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus, circa quæ decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Hujusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subjecto, similiter etiam nec in aere adjacenti, quia, quum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subjectum determinatæ naturæ, non qualis est natura corporis humani vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere, quum accidentis esse sit inesse; accidentia autem, quum sint formæ, individuari non possunt nisi per subjectum; unde, remoto subjecto, essent formæ universales. Relinquitur igitur hujusmodi accidentia esse in suis determinatis subjectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi, quum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus, quæ apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret et inebriaret, panis autem et confortaret et nutriret; videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrefieri et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quæ omnia

Digitized by Google

de Jésus-Christ, puisque la foi enseigne qu'il est impossible. Il semble donc impossible que ce sacrement contienne substantiellement le corps de Jésus-Christ.

La cinquième difficulté semble venir spécialement de la fraction du pain, qui est sensible à la vue et ne peut être sans sujet. Il paraît même absurde de dire que le corps de Jésus-Christ est le sujet de cette fraction. Il semble donc que là n'est pas le corps de Jésus-Christ, mais seulement la substance du pain et du vin.

Ce sont ces difficultés et les semblables qui donnent une apparence de dureté à la doctrine de Jésus-Christ et de l'Église touchant ce sacrement.

CHAPITRE LXIII.

Réponse aux difficultés qui précèdent, et premièrement à ce qui regarde le changement du pain au corps de Jésus-Christ.

Quoique l'opération de la puissance divine soit trop sublime et trop mystérieuse dans ce sacrement pour que l'homme puisse la scruter, afin de ne pas laisser croire aux infidèles que l'Église enseigne quelque chose d'impossible sur ce sacrement, nous devons néanmoins nous efforcer d'en éloigner toute impossibilité.

La première chose qui se présente à considérer, c'est donc la manière dont le vrai corps de Jésus-Christ commence d'exister sous ce sacrement.

1° Or, il est impossible que cela se produise par un mouvement local du corps de Jésus-Christ : d'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait d'être dans le ciel, toutes les fois que l'on consacre ce sacre-

corpori Christi convenire non possunt, quum fides ipsum impassibilem prædicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quæquidem sensibiliter apparet nec sine subjecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subjectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

Hæc igitur et hujusmodi sunt propter quæ doctrina Christi et Ecclesiæ circa hoc sacramentum dura esse videtur.

CAPUT LXIII.

Solutio præmissarum difficultatum, et prima quoad conversionem panis in corpus Christi.

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiæ circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat,

Digitized by Google

ment; ensuite, parce que ce sacrement ne pourrait être consacré que dans un seul lieu à la fois, puisque le même mouvement local n'a qu'un seul terme pour fin; enfin, parce que le mouvement local ne peut être instantané, mais demande du temps, et que la consécration s'accomplit au dernier instant de la prononciation des paroles. Il reste donc à dire que le vrai corps de Jésus-Christ commence d'exister dans ce sacrement parce que la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ, et la substance du vin en la substance de son sang.

Cela démontre la fausseté des opinions, tant de ceux qui disent que la substance du pain existe dans ce sacrement conjointement avec la substance du corps de Jésus-Christ (1), que de ceux qui prétendent que la substance du pain est réduite au néant, ou bien se résout en la matière première; car, dans ces deux cas, il suit que le corps de Jésus-Christ ne peut commencer d'être dans ce sacrement que par un mou-

(1) Cette doctrine a été renouvelée dans le XVI^e^ siècle. Les Luthériens, qui admettent le dogme catholique de la présence réelle, rejettent unanimement la *transsubstantiation*. Luther lui substitua la *consubstantiation*, dans le seul but de contredire l'enseignement de l'Eglise. Il prétendait que Jésus-Christ est *dans* le pain, *avec* le pain, *sous* le pain, par une sorte de mélange ou de concomitance, en sorte que les deux substances sont unies dans l'Eucharistie, sans que l'une renferme l'autre. Quelques-uns ont encore inventé une union hypostatique du Verbe incarné avec le pain, et ils appellent cette union *impanation*. — Des luthériens ont cependant reconnu que ces systèmes sont arbitraires et opposés à la tradition et au texte même de l'Ecriture. Leibnitz s'exprime ainsi à ce sujet : « Pia antiquitas aperte satis declaravit panem mutari in corpus Christi, vinum « in sanguinem, passimque hic veteres agnoscunt μεταστοιχείωσιν, quam latini *trans-* « *substantiationem* recte verterunt..., et quemadmodum igitur alias, ita hic quoque expli- « canda est Scriptura ex traditione, quam custos Ecclesia ad nos usque transmisit (*Systema* « *theol.*, p. 226). » — Le concile de Trente a mis la *transsubstantiation* au nombre des vérités de foi par le décret suivant : « Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacra- « mento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nos- « tri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius « substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dun- « taxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissi- « me *transsubstantiationem* appellat; anathema sit. » (Sess. XIII, can. 2.)

1° Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi; tum quia sequeretur quod in cœlo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, quum unus motus localis nonnisi ad unum terminum finiatur; tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis ejus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem, tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento exsistere, quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse in-

Digitized by Google

vement local; ce qui est impossible, comme nous venons de le prouver.

2° Si la substance du pain est dans ce sacrement conjointement avec le vrai corps de Jésus-Christ, le Seigneur devait dire : CELUI-CI *est mon corps*, plutôt que : CELA *est mon corps*, puisque le pronom CELUI-CI indique la substance que l'on voit, c'est-à-dire la substance du pain, s'il demeure dans le sacrement avec le corps de Jésus-Christ.

3° Il paraît également impossible que la substance du pain retombe complétement dans le néant; car une grande quantité de la nature corporelle créée au commencement y serait déjà retournée, par suite de la fréquente célébration de ce mystère. Et il ne convient pas que, dans un sacrement institué pour le salut, la puissance divine fasse rentrer quelque chose dans le néant.

4° Il ne peut pas se faire non plus que la substance du pain se résolve en la matière première, parce que la matière première ne saurait exister sans forme, à moins que l'on n'entende par matière première les éléments des corps; et si la substance du pain se résolvait en ces éléments, les sens saisiraient cette résolution, puisque les éléments des corps sont sensibles. Il y aurait encore là un changement de lieu et une altération corporelle des principes contraires; et ces choses ne peuvent être instantanées.

On doit savoir, toutefois, que cette conversion du pain au corps de Jésus-Christ se produit d'une autre manière que toutes les conversions naturelles. Dans toute conversion naturelle, le sujet demeure, et se produit en lui une succession de formes diverses, qui sont accidentelles, comme quand une chose blanche devient noire, ou bien sub-

cipere non possit nisi per motum localem; quod est impossibile, ut ostensum est.

2° Præterea, Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit : HIC *est corpus meum*, quam : HOC *est corpus meum*; quum per HIC demonstretur substantia quæ videtur, quæquidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

3° Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata jam in nihilum rediisset ex frequentatione hujusmodi mysterii. Nec est decens ut, in sacramento salutis, divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

4° Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolvi, quum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur; in quæquidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, quum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quæ instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est quod prædicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam, in qualibet conversione naturali, manet subjectum, in quo succedunt sibi diversæ formæ, vel accidentales, sicut quum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut quum aer in ignem; unde con-

Digitized by Google

stantielles, comme quand l'air se change en feu : c'est pourquoi on appelle ces conversions formelles. Dans la conversion dont nous parlons, au contraire, le sujet est changé en un autre sujet et les accidents demeurent; cette conversion se nomme pour cela substantielle. Nous examinerons plus tard comment et pourquoi les accidents demeurent. Maintenant nous avons à voir comment le sujet est changé en un autre sujet; ce que la nature ne saurait accomplir. Toute opération de la nature présuppose une matière au moyen de laquelle les sujets sont individualisés; aussi la nature ne peut faire que cette substance devienne cette autre substance : par exemple, que ce doigt devienne cet autre doigt. Mais la matière est soumise à la puissance divine, puisqu c'est cette puissance qui lui donne l'existence. Par conséquent, la puissance divine peut faire que telle substance individuelle soit changée en telle autre substance préexistante. De même, en effet, que, l'existence du sujet étant supposée, la puissance de l'agent naturel, dont l'opération ne s'étend qu'au changement de forme, change, en faisant varier l'espèce et la forme, ce tout en cet autre tout : par exemple, ce feu en cet air qui est produit; ainsi la puissance divine, qui ne présuppose pas de matière, mais qui la produit, change telle matière en telle autre, et, conséquemment, tel individu en tel autre; car la matière est un principe d'individualisation, de même que la forme est un principe spécifique. Il résulte manifestement de là que dans ce changement du pain au corps de Jésus-Christ, il n'y a pas de sujet commun qui demeure après la conversion, puisque le changement tombe sur le premier sujet, qui est un principe d'individualisation. Il est cependant nécessaire que quelque chose demeure, pour qu'il soit

versiones formales nominantur. Sed, in conversione prædicta, subjectum transit in subjectum et accidentia manent; unde hæc conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter hæc accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo subjectum in subjectum vertatur; quodquidem natura facere non potest. Omnis enim naturæ operatio materiam præsupponit, per quam subjecta individuantur; unde natura facere non potest quod hæc substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subjecta est virtuti divinæ, quum per ipsam producatur in esse; unde divina virtute fieri potest quod hæc individua substantia in illam præexistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cujus operatio se extendit tantum ad immutationem formæ, exsistentia subjecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formæ, utpote hic aer in hunc ignem generatum; ita virtute divina, quæ materiam non præsupponit, sed eam producit, hæc materia convertitur in illam, et, per consequens, hoc individuum in illud; individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod, in conversione prædicta panis in corpus Christi, non est aliquod subjectum commune permanens post conversionem, quum transmutatio fiat secundum primum subjectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod

Digitized by Google

vrai de dire : *Ceci est mon corps ;* paroles qui indiquent et effectuent ce changement. Et, comme ce n'est ni la substance du pain, ni quelque matière préexistante qui demeure, on est forcé d'admettre que ce qui demeure c'est ce qui s'ajoute à la substance du pain. Or, tel est l'accident du pain. Donc les accidents du pain demeurent même après ce changement.

Il faut considérer les accidents dans un certain ordre. De tous les accidents celui qui s'attache de plus près à la substance, c'est la *quantité* étendue. La substance reçoit ensuite ses qualités par l'intermédiaire de la quantité : par exemple, la couleur, par l'intermédiaire de la surface ; ce qui fait que les autres accidents sont accidentellement divisés par le fait de la division de la quantité. Les qualités sont de plus les principes des actions faites et reçues et de certaines relations : telles sont les qualités de père et de fils, de maître et de serviteur, et les autres semblables ; et quelques relations dérivent immédiatement des quantités, comme le plus et le moins, le double et la moitié, et les autres semblables. On doit donc dire que les accidents du pain demeurent, après la conversion dont nous parlons, en tant que la quantité étendue subsiste seule sans sujet, et que les qualités, et, par conséquent, les actions faites et reçues et les relations reposent sur elle comme sur un sujet. Il arrive donc dans cette conversion le contraire de ce qui a ordinairement lieu dans les changements naturels, dans lesquels la substance demeure, comme sujet du changement, tandis que les accidents varient, au lieu que, dans le cas présent, c'est, à l'inverse, l'accident qui demeure et la substance qui passe. Cette conversion ne peut pas, en effet, s'appeler proprement un mouvement, selon que les naturalistes consi-

dicitur : *Hoc est corpus meum ;* quæquidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et, quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est, necesse est dicere quod maneat id quod est præter substantiam panis. Hujusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam post conversionem prædictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhæret substantiæ quantitas dimensiva. Deinde qualitates in substantia recipiuntur, quantitate mediante ; sicut color, mediante superficie ; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur. Ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarumdam, ut sunt pater et filius et dominus et servus et alia hujusmodi ; quædam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium, et similia. Sic igitur accidentia panis post conversionem prædictam remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat, et in ipsa qualitates fundentur sicut in subjecto, et, per consequens, actiones, passiones et relationes. Accidit igitur, in hac conversione, contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur ; hic autem e converso accidens manet et substantia transit. Hujusmodi enim conversio non potest proprie dici motus, sicut a na-

Digitized by Google

dèrent le mouvement comme exigeant un sujet; mais elle consiste dans une sorte de succession substantielle, de même qu'il y a dans la création la succession du non-être et de l'être, ainsi que nous l'avons dit (liv. II, ch. 19). C'est donc là une raison pour laquelle l'accident du pain doit rester, afin que l'on trouve quelque chose qui demeure dans cette conversion.

Quelque chose est encore nécessaire outre cela. Si les accidents passaient quand la substance du pain est changée au corps de Jésus-Christ, il ne résulterait pas de cette conversion que le corps de Jésus-Christ serait, quant à sa substance, dans le lieu où était auparavant le pain; car il ne resterait dans le corps de Jésus-Christ aucune habitude pour ce lieu. Mais, comme la quantité étendue du pain demeure après la conversion, et que le pain occupait tel lieu à raison de cette étendue, la substance du pain étant changée au corps de Jésus-Christ, elle devient le corps de Jésus-Christ sous la quantité étendue du pain, et, par conséquent, elle occupe en quelque manière le lieu du pain, par l'intermédiaire, toutefois, des dimensions du pain.

On peut encore en donner d'autres raisons, telles que la nature de la foi, qui a pour objet des choses invisibles, et le mérite qui est d'autant plus grand, relativement à ce sacrement, que tout s'y passe d'une manière plus cachée, le corps de Jésus-Christ étant voilé sous les accidents du pain, afin que l'on use de ce sacrement avec plus de facilité et de décence. Ce serait, en effet, un sujet d'horreur pour ceux qui le reçoivent et une abomination pour ceux qui le verraient, si les fidèles mangeaient le corps de Jésus-Christ sous sa forme réelle. C'est pourquoi le corps de Jésus-Christ nous est offert pour être mangé, et son

turali consideratur, ut subjectum requirit; sed est quædam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non-esse, ut dictum est (l. II, c. 19). Hæc igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet, ut inveniatur aliquod manens in conversione prædicta.

Est autem et præter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis; nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum. Sed, quum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis, et, per consequens, locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliæ rationes assignari, et quantum ad fidei rationem, quæ de invisibilibus est, et quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto majus est quanto invisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato, propter commodiorem et honestiorem usum sacramenti. Esset enim horrori sumentibus et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde sub specie panis et vini, quibus homines communius utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur ad manducandum et sanguis potandus.

Digitized by Google

sang pour être bu, sous les espèces du pain et du vin, substances dont les hommes font le plus communément leur nourriture et leur boisson.

CHAPITRE LXIV.

Solution des objections tirées du lieu.

Ce qui touche au mode de conversion étant examiné, la voie nous est ouverte, jusqu'à un certain point, pour résoudre les autres difficultés. Nous avons dit, en effet, que le lieu dans lequel ce sacrement reçoit son accomplissement est attribué au corps de Jésus-Christ à raison des dimensions du pain, qui demeurent après le changement de la substance du pain au corps de Jésus-Christ (ch. 63). D'après cela, ce qui entre dans la personne de Jésus-Christ se trouve donc nécessairement dans ce lieu, selon que l'exige la nature de cette conversion.

Nous devons donc considérer que quelque chose est dans ce sacrement en vertu de la conversion, et quelque chose à raison d'une concomitance naturelle.— En vertu de la conversion, il y a dans ce sacrement ce qui est directement le terme de la conversion : ainsi, sous les espèces du pain est le corps de Jésus-Christ, auquel la substance du pain est changée, comme le prouvent les paroles de la consécration, lorsqu'on dit : *Ceci est mon corps ;* et pareillement, sous l'espèce du vin est le sang de Jésus-Christ, lorsqu'on dit : *Voici le calice de mon sang,* tc. — Il y a là, à raison d'une concomitance naturelle, toutes les choses qui ne sont pas le terme de la conversion, mais qui sont cependant réellement unies à ce qui en est le terme. Il est évident, en effet, que la conversion du pain n'a pas pour terme la divinité de Jésus-Christ, ni

CAPUT LXIV.

Solutio eorum quæ objiciebantur ex parte loci.

His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim (c. 63) quod locus in quo hoc agitur sacramentum attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conversionem substantiæ panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quæ Christi sunt necesse est esse in loco prædicto secundum quod exigit ratio conversionis prædictæ.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia : — Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur ; sicut sub specibus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, quum dicitur : *Hoc est corpus meum ;* et similiter sub specie vini est sanguis Christi, quum dicitur : *Hic est calix sanguinis mei*, etc.—Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quæ conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter conjuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi, neque in ejus animam ; sed tamen sub specie panis est anima Christi et ejus divinitas, propter unionem utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori ejus unita ;

Digitized by Google

son âme; et cependant, l'âme de Jésus-Christ et sa divinité sont sous l'espèce du pain, parce qu'elles sont unies toutes les deux au corps de Jésus-Christ. Si toutefois on eût célébré ce sacrement durant les trois jours de la mort de Jésus-Christ, son âme ne se fût pas trouvée sous l'espèce du pain, parce qu'elle n'était réellement pas unie à son corps; et de même, le sang n'eût pas été sous l'espèce du pain, ni le corps sous l'espèce du vin, à cause de leur séparation dans la mort. Mais maintenant, comme le corps de Jésus-Christ, dans son état naturel, n'est pas sans le sang, le corps et le sang sont contenus sous chaque espèce; mais le corps est contenu sous l'espèce du pain en vertu de la conversion, et le sang y est par une concomitance naturelle; et réciproquement pour l'espèce du vin.

On voit par cela même comment se résout l'objection tirée de la disproportion entre le corps de Jésus-Christ et le lieu du pain. La substance du pain est directement changée en la substance du corps de Jésus-Christ; mais les dimensions du corps de Jésus-Christ sont dans le sacrement par une concomitance naturelle, et non en vertu de la conversion, puisque les dimensions du pain demeurent. Ainsi donc, le corps de Jésus-Christ n'est point adapté à ce lieu au moyen de ses propres dimensions, en sorte que le lieu doive avoir la même mesure qu'elles, mais par le moyen des dimensions du pain qui demeurent et que le lieu égale.

De là encore ressort la solution à l'objection qui porte sur la pluralité des lieux. Le corps de Jésus-Christ n'existe qu'en un seul lieu par ses dimensions propres; mais, au moyen des dimensions du pain, qui devient lui-même, il est en autant de lieux que cette conversion est réalisée de fois; non pas qu'il soit divisé par parties, mais il est inté-

et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia; sub specie autem vini, e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de inæqualitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi; dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, quum dimensiones panis remaneant. Si igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adæquari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adæquatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco exsistit; sed, mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata, non quidem divisum per partes, sed integrum in uno-

Digitized by Google

gralement dans chacun; car chaque pain consacré est changé au corps entier de Jésus-Christ.

CHAPITRE LXV.

Solution des objections tirées des accidents.

Après avoir ainsi résolu la difficulté que fait naître le lieu, il nous faut examiner celle qui semble résulter des accidents qui demeurent.

Il n'est pas possible de nier que les accidents du pain et du vin demeurent, puisque les sens nous le démontrent infailliblement. Ces accidents n'affectent pas le corps ou le sang de Jésus-Christ, parce que cela ne saurait être sans qu'ils en soient altérés, et ils ne sont pas susceptibles de tels accidents. Il en est de même de la substance de l'air. Reste donc à dire que les accidents sont sans sujet, toutefois de la manière que nous avons indiquée, c'est-à-dire que la quantité étendue subsiste seule sans sujet, et qu'elle sert elle-même de fondement aux autres accidents.

Il n'est pas impossible que, par la puissance divine, un accident puisse subsister sans sujet. Nous devons juger, en effet, que l'existence des êtres se conserve de la même manière qu'ils sont produits. Or, la puissance divine peut produire les effets des causes secondes, quelles qu'elles soient, sans ces causes secondes, tout aussi bien qu'elle a pu former un homme sans sperme et guérir la fièvre sans l'opération de la nature; ce qui a lieu à raison de l'infinité de cette puissance, et parce que c'est elle qui donne à toutes les causes secondes la puissance

quoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPUT LXV.

Solutio eorum quæ objiciebantur ex parte accidentium.

Sic igitur difficultate soluta quæ ex loco accidit, inspiciendum est de ea quæ ex accidentibus remanentibus esse videtur.

Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret. Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est. Similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sine subjecto, tamen per modum prædictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et ipsa aliis accidentibus præbeat sustentamentum.

Nec est impossibile quod accidens, virtus divina, subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quorumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione naturæ; quod accidit propter infinitatem virtutis ejus et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc

Digitized by Google

d'action; d'où il suit qu'elle peut également conserver l'existence aux effets des causes secondes, sans le concours de ces causes. C'est ainsi que, dans ce sacrement, elle conserve l'existence à l'accident, après avoir détruit la substance qui le conservait; et on peut appliquer cela principalement aux quantités étendues, que les Platoniciens ont regardées comme subsistant par elles-mêmes, parce que l'intelligence les considère séparément (1); et l'opération de Dieu peut évidemment s'étendre plus loin que l'appréhension de l'intelligence. La quantité étendue a cette propriété, à l'exclusion des autres accidents, qu'elle s'individualise par elle-même; et cela, parce que la position, qui est l'ordre des parties dans le tout, est comprise dans sa raison constitutive; car la quantité c'est ce qui a une position. Or, toutes les fois que l'on conçoit une diversité entre les parties d'une même espèce, on conçoit nécessairement l'individualisation; car les êtres qui appartiennent à une même espèce ne se multiplient que quant à l'individu. On ne peut donc, par conséquent, concevoir plusieurs blancheurs, qu'autant qu'elles résident dans des sujets divers; mais on peut concevoir plusieurs lignes, même en les considérant en elles-mêmes; car la diversité de la situation, qui est par elle-même inhérente à la ligne, suffit pour qu'il y ait pluralité de lignes. Et puisque la quantité étendue a seule par sa nature ce qui fait que la multiplication des individus peut avoir lieu dans une même espèce, le premier principe de cette multiplication paraît être dans la dimension; car, dans le genre de la sub-

(1) Les partisans de cette opinion ont allégué en leur faveur, entre autres autorités, ce passage de Platon : « Tertium genus locus est, qui interit quidem nunquam, sed omnibus quæ gignuntur sedem exhibet. Hic sine tangentis sensu tangitur, adulterina quadam ratione vix opinabilis. Denique, quum ad hunc animo respicimus, somniamus quodam modo, necessariumque putamus ut quidquid est, in aliquo sit loco positum, regionemque obtineat aliquam, et quod neque in terra, neque in cœlo sit, minime esse credimus. » (*Timæus*, p. 535. — Lyon, 1590.)

modo, in hoc sacramento, accidens conservat in esse, sublata substantia quæ ipsum conservabat; quodquidem præcipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur; manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quæ est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quæ sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multæ lineæ, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineæ inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensiva de sui ratione

Digitized by Google

reste longtemps privé de nourriture; et il serait facile de constater par l'expérience que la nourriture sacramentelle pourrait sustenter l'homme pendant longtemps. Il nous paraît même étonnant que l'on nie que l'homme puisse être nourri par cet aliment sacramentel, en refusant d'admettre que ce sacrement puisse se changer en chair et en sang, puisque l'on saisit par les sens que la putréfaction ou la combustion le changent en une autre substance, qui est de la cendre ou de la poussière; et, cependant, cela semble difficile, parce qu'on ne voit pas qu'une substance puisse naître des accidents, et qu'il n'est pas permis de croire que la substance du corps de Jésus-Christ, qui est impassible, est changée en une autre substance.

Si l'on veut répondre que, comme le pain est changé au corps de Jésus-Christ par un miracle, de même les accidents sont miraculeusement changés en une substance, il nous semble d'abord qu'il répugne au miracle que ce sacrement tombe en putréfaction ou se dissolve par la combustion; et ensuite nous voyons que, suivant les lois ordinaires de la nature, la putréfaction et la combustion atteignent ce sacrement; ce qui est insolite dans les choses miraculeuses.

On a imaginé, pour lever cette difficulté, une explication célèbre, que beaucoup ont adoptée (1). Ils disent que, dans les cas où ce sacrement est changé en chair ou en sang par la nutrition, ou bien en cendre par la combustion ou la putréfaction, ni les accidents, ni la substance du corps de Jésus-Christ ne sont changés en une substance, mais que, par un miracle de Dieu, la substance du pain, qui existait

(1) L'auteur de cette explication n'est pas connu.

vini confortatur. Sed hæc quidem confortatio ad horam accidere potest, non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat; experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, quum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur; quodquidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia corporis Christi, quæ est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur, primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens quod hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio, consueto naturæ ordine, huic sacramento accidere inveniuntur; quod non solet esse in his quæ miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quædam famosa positio est adinventa, quæ a multis tenetur. Dicunt enim quod, quum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam neque substantia corporis Christi, sed redit divino miraculo substantia panis quæ prius fuerat, et ex ea gene-

Digitized by Google

auparavant, revient, et c'est d'elle que sont produites les choses en lesquelles nous voyons se changer ce sacrement.

Mais cela ne peut en aucune manière se soutenir. Car :

1° Nous avons prouvé que la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ (ch. 63). Or, une substance qui est changée en une autre ne peut revenir, à moins qu'elle ne se change de nouveau de celle en qui elle a été changée en elle-même. Si donc la substance du pain revient, il s'ensuit que la substance du corps de Jésus-Christ se retrouve changée en pain ; ce qui est absurde.

2° Si la substance du pain revient, elle revient nécessairement ou tandis que les espèces du pain demeurent, ou quand les espèces du pain sont détruites. Or, la substance du pain ne peut pas revenir tandis que les espèces du pain se conservent, parce que tant qu'elles demeurent, la substance du corps de Jésus-Christ demeure sous ces espèces. Il s'ensuivrait donc qu'il y aurait là simultanément la substance du pain et la substance du corps de Jésus-Christ. De même, la substance du pain ne peut pas non plus revenir lorsque les espèces du pain sont corrompues ; d'abord, parce que la substance du pain n'est pas sans ses espèces propres ; ensuite, parce que quand les espèces du pain sont détruites, aussitôt il se produit une autre substance, pour la production de laquelle on affirmait que la substance du pain revient.

Il nous paraît donc préférable de dire que, de même que, dans l'acte de la consécration, la substance du pain est miraculeusement changée au corps de Jésus-Christ, ainsi les accidents reçoivent par miracle la faculté de subsister, qui est propre à la substance ; et, par conséquent, qu'ils peuvent faire et souffrir tout ce que la substance pourrait faire

rantur illa in quæ hoc sacramentum converti invenitur.

Sed hoc quidem omnino stare non potest.

1° Ostensum est enim supra (c. 63) quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est redire non potest, nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem ; quod est absurdum.

2° Adhuc, Si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis jam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest ; quia, quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi ; sequeretur erg. quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque, corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest, tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia, destructis speciebus panis, jam generata est alia substantia, ad cujus generationem ponenatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiæ ; et, per consequens, quod omnia possint facere et pati quæ substantia posset facere

Digitized by Google

et souffrir si elle-même était présente; et d'après cela ils peuvent, sans un nouveau miracle, enivrer, nourrir, être réduits en cendre et se putréfier, de la même manière et suivant les mêmes lois que si la substance du pain et du vin leur était unie.

CHAPITRE LXVII.

Solution des objections tirées de la fraction.

Il nous reste à examiner ce qui a rapport à la cinquième difficulté.

Il est clair, d'après ce qui précède (ch. 63), que nous pouvons assigner pour sujet de la fraction les dimensions qui subsistent par elles-mêmes; et cependant, lorsque ces dimensions sont rompues, la substance du corps de Jésus-Christ n'est point rompue, parce que le corps de Jésus-Christ reste tout entier sous chaque partie. Quoique cela paraisse difficile, c'est cependant ainsi qu'il faut exposer la chose, selon ce que nous avons vu (ch. 64). Nous avons dit plus haut que le corps de Jésus-Christ est dans ce sacrement par sa substance en vertu du sacrement, et que les dimensions du corps de Jésus-Christ y sont à raison de la concomitance naturelle qui les rattache à la substance, contrairement à ce qui fait qu'un corps est naturellement dans un lieu; car un corps est naturellement dans un lieu par l'intermédiaire de ces dimensions qui rendent son étendue proportionnelle au lieu. Or, ce qui est substantiel est avec ce en quoi il est dans un autre rapport que ce qui est étendu. En effet, ce qui est étendu est tout entier dans un tout, de telle sorte que son tout n'est pas dans la partie, *mais* qu'une partie est dans une partie, de même que le tout est dans le

et ipsi sibi substantia adesset; unde, sine novo miraculo, et inebriare et nutrire et incinerari et putrefieri possunt, eadem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

CAPUT LXVII.

Solutio eorum quæ objiciebantur ex parte fractionis.

Restat autem ea quæ ad quintam difficultatem pertinent speculari.

Manifestum est autem secundum prædicta (ch. 63) quod fractionis subjectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes; nec tamen, hujusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi, et quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quodquidem, etsi difficile videatur, tamen, secundum ea quæ præmissa sunt (c. 64), exponi habet. Dictum est enim supra quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent, e contrario est secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturaliter est in loco mediantibus dimensionibus, quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid subsistens ad id in quo est et alio modo aliud quantum; nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto; unde et corpus natu-

tout; d'où il suit qu'un corps naturel est tout entier dans tout un lieu, de telle maniere qu'il n'est pas tout entier dans chaque partie du lieu, mais les parties du corps s'adaptent aux parties du lieu, parce qu'il est dans le lieu par l'intermédiaire des dimensions. Mais si quelque chose de substantiel est tout entier dans un tout, il est aussi tout entier dans chaque partie du tout; ainsi, la nature et l'espèce de l'eau sont tout entières dans chaque partie de l'eau, et l'âme est tout entiere dans chaque partie du corps. Puis donc que le corps de Jésus-Christ est dans le sacrement à raison de sa substance, en laquelle la substance du pain a été changée, bien que ses dimensions demeurent, de même que l'espèce du pain était tout entière sous chaque partie de ses dimensions, ainsi le corps de Jésus-Christ est dans son intégrité sous chacune de leurs parties. Cette fraction ou division n'atteint donc pas le corps de Jésus-Christ, de manière à être en lui comme dans un sujet; mais les dimensions du pain et du vin qui demeurent sont le sujet de la fraction, tout comme nous avons dit qu'elles sont le sujet des autres accidents qui y persévèrent.

CHAPITRE LXVIII.

Réponse à l'autorité alléguée plus haut.

Maintenant que ces difficultés sont écartées, il est clair qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu, qui peut tout, dans ce que la tradition ecclésiastique enseigne touchant le sacrement de l'autel. La parole suivante, que le Seigneur adressa à ses disciples qui paraissaient scandalisés de cette doctrine : *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie* (Joann., VI, 64), ne sont pas non plus contraires à la tradition de l'Église. Il n'a

rale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod est in loco mediantibus dimensionibus, si autem aliquod substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte ejus, sicut tota natura et species aquæ in qualibet parte aquæ est, et tota anima est in qualibet corporis parte. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suæ substantiæ, in quam conversa est substantia panis, dimensionibus ejus manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum Christi corpus est sub qualibet parte earumdem. Non igitur fractio illa seu divisio attingit ad corpus Christi, ut sit in illo sicut in subjecto; sed subjectum ejus sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et nos dixerunt accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subjectum.

CAPUT LXVIII.

Solutio auctoritatis supra inductæ.

His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris nihil continet impossibile Deo qui omnia potest. Nec etiam contra Ecclesiæ traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur: *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et*

Digitized by Google

pas donné à entendre par là que sa chair véritable ne serait pas livrée aux fidèles dans ce sacrement pour être mangée, mais qu'elle n'est pas livrée pour être mangée charnellement, en sorte qu'on doive la prendre en la déchirant dans sa forme propre comme les autres aliments charnels, mais qu'on la prend d'une certaine manière spirituelle qui ne se rencontre pas dans l'usage des autres viandes charnelles.

CHAPITRE LXIX.

Avec quel pain et quel vin on doit consacrer ce sacrement.

Puisque, comme nous l'avons dit (ch. 61), ce sacrement est consacré avec le pain et le vin, il est nécessaire, pour que ce sacrement puisse être consacré avec ces substances, d'observer les conditions qui entrent dans la nature du pain et du vin. On ne donne le nom de vin qu'à la liqueur exprimée des raisins, et on n'appelle proprement du pain que celui qui est fait avec les grains du froment; quant aux autres substances que l'on appelle du pain, on en a fait usage à défaut du pain de froment et pour le suppléer, et de même on use des autres liqueurs à la place du vin. On ne peut donc pas consacrer ce sacrement avec un autre pain ni avec un autre vin, ni même avec du pain et du vin auxquels on aurait mêlé une matière étrangère, en assez grande quantité pour que leur espèce fût détruite. Mais si quelque chose qui n'entre pas dans la nature du pain et du vin se rencontre accidentellement dans le pain et le vin, il est clair que le sacrement peut être réellement consacré, sans que cela fasse obstacle. Par conséquent, dès

vita sunt (Joann., VI, 64). Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur, sed quia quodam spirituali modo sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT LXIX.

Ex quali pane et vino debet confici hoc sacramentum.

Quia vero, ut dictum est (c. 61), ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quæ sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur, nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur; alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad ejus supplementum in usum venerunt, et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset, neque etiam si pani et vino tanta alienæ materiæ admixtio fieret quod species solveretur. Si qua vero hujusmodi pani et vino accidunt quæ non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod, his prætermissis, potest verum confici sacramentum. Unde, quum esse fermentatum vel azymum non sit de ra-

Digitized by Google

lors qu'il n'appartient pas à la nature du pain qu'il soit fermenté ou azyme, et que l'espèce du pain est également sauve dans chacun de ces deux états, le sacrement peut être consacré aussi bien avec un pain qu'avec l'autre. C'est pour cela que diverses Églises ont à cet égard un usage différent, et chacun peut s'accorder avec la signification du sacrement. En effet, comme le dit saint Grégoire dans le *Registre*, l'Église romaine offre des pains azymes, parce que le Seigneur a pris une chair sans aucune union charnelle; mais les autres Églises offrent du pain fermenté, parce que le Verbe du Père est revêtu d'une chair et est vrai Dieu et vrai homme, de même que le levain se mêle à la farine.

Cependant, l'usage du pain azyme est plus en rapport avec la pureté du corps mystique, qui est l'Église, et qui est figurée dans ce sacrement, selon cette parole de l'Apôtre : *Jésus-Christ, notre Agneau pascal, a été immolé: C'est pourquoi, faisons notre festin.... avec les pains azymes de la pureté et de la vérité* (I. Cor., v, 7 et 8).

Ceci exclut l'erreur de certains hérétiques, qui disent que l'on ne peut pas célébrer ce sacrement avec du pain azyme (1); ce qui est même réfuté avec évidence par l'autorité de l'Évangile. Il est rapporté,

(1) Les Souverains-Pontifes, en rendant obligatoire pour l'Église Romaine l'usage du pain azyme, n'ont pas inquiété les Orientaux, qui se sont toujours servis de pain fermenté. Aussi, tant que l'union ne fut pas rompue, il n'y eut aucune difficulté sérieuse sur ce point. Mais, après le schisme de Photius, les Grecs séparés prétendirent que l'usage du pain azyme est contraire à l'institution de Jésus-Christ, et même que ce n'est pas un pain véritable. — Saint Anselme dit à ce sujet : « Quoniam multæ sunt diversitates, quæ non in summa sacramenti, neque in virtute ejus, aut fide discordant, omnes in unam consuetudinem colligi possunt, æstimo eas potius in pace [illegible] tolerandas, quam discorditer cum scandalo damnandas. Habemus enim a sanctis patribus quia si unitas servatur charitatis in fide catholica, nihil officit consuetudo diversa. Si autem quæritur unde istæ natæ sunt consuetudinum varietates, nihil aliud intelligo quam humanorum sensuum diversitates; qui, quamvis in rei virtute et unitate non dissentiant, in aptitudine tamen et decentia administrationis non concordant. » (Epist. ad Valerannum episc., *De Fermentato et Azymo*). — Le cardinal Bona a traité cette question avec assez d'étendue et beaucoup de science dans son livre intitulé : *Rerum liturgicarum* (lib. I, c. 23).

tione panis, sed, utrolibet existente, species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum. Et propter hoc diversæ Ecclesiæ diversum in hoc usum habent, et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in Registro, Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit; sed cæteræ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinæ.

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est Ecclesiæ, quæ in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis, secundum illud Apostoli : *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur.... in azymis sinceritatis et veritatis* (I. Cor., v, 7 et 8).

Per hoc autem excluditur error quorumdam hæreticorum, qui dicunt in azymo sa-

Digitized by Google

en effet, que le Seigneur mangea la Pâque avec ses disciples le premier jour des azymes, et qu'il institua alors ce sacrement (*Matth.*, XXVI; *Marc*, XIV; *Luc*, XXII). Or, comme, d'après la loi, il n'était pas permis que du pain fermenté se trouvât dans les maisons des Juifs le premier jour des azymes, ainsi que nous le voyons au douzième chapitre de l'Exode (2); comme aussi le Seigneur se soumit à la loi tant qu'il fut en ce monde, il est évident qu'il changea du pain azyme en son corps et qu'il le donna à manger à ses disciples. Il est donc déraisonnable de condamner, dans l'usage de l'Église latine, ce que le Seigneur observa dans l'institution de ce sacrement.

Il faut savoir, toutefois, que quelques-uns prétendent que Jésus-Christ a prévenu le jour des azymes, à cause de l'imminence de sa passion, et qu'il fit alors usage de pain fermenté. Ils s'efforcent de le prouver par deux raisons: La première, c'est qu'il est dit qu'*avant le jour de la fête de la Pâque*, le Seigneur célébra, avec ses disciples, la cène, dans laquelle il consacra son corps (Joann., XIII, 1 et suiv.), conformément à ce que l'Apôtre raconte (I. Cor., XI, 23 et suiv.; d'où il semble résulter que Jésus-Christ célébra la cène avant le jour des azymes, et qu'ainsi il se servit de pain fermenté pour consacrer son corps. Ils veulent encore s'appuyer sur ce qu'on lit, que le sixième jour, où Jésus-Christ fut crucifié, les Juifs *n'entrèrent point dans le prétoire* de Pilate, *afin de ne pas devenir impurs et pour pouvoir manger la Pâque*

(2) *Septem diebus azyma comedetis. In die primo non erit fermentum in domibus vestris. Quicumque comederit fermentatum, peribit anima illa de Israel a primo die usque ad diem septimum* (Exod., XII, 15).

cramentum hoc celebrari non posse; quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim quod Dominus, prima die azymorum, Pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit (Matt., XXVI; Marc., XIV; Luc XXII). Quum autem non esset licitum, secundum legem, quod, prima die azymorum, fermentatum in domibus Judæorum inveniretur, ut patet Exodi quod citato, Dominus autem, quamdiu fuit in mundo, legem servaverit, manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare, in usu Ecclesiæ Latinorum, quod Dominus in ipsa institutione hujus sacramenti servavit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum prævenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato pane eum usum fuisse; quod quidem ostendere nituntur ex duobus: Primo, ex hoc quod dicitur quod, *ante diem festum Paschæ* Dominus cum discipulis cœnam celebravit (Joann., XIII, 1 et seqq.), in qua corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit (I. *Cor.*, XI, 23 et seqq.); unde videtur quod Christus cœnam celebravit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui corporis usus fuit pane fermentato. Hoc etiam eo firmare volunt per hoc quod habetur quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Judæi *non introierunt prætorium* Pilati, *ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha* (Joann., XVIII, 28); Pascha autem dicuntur azyma; ergo conclu-

Digitized by Google

(Joann., XVIII, 28). Or, la Pâque désigne les azymes. Donc, concluent-ils, la cène fut célébrée avant les azymes.

On répond à cela que, selon ce que le Seigneur ordonne dans le douzième chapitre de l'Exode, la fête des azymes se célébrait pendant sept jours, parmi lesquels le premier était plus saint et plus solennel que les autres; et c'était le quinzième jour du mois. Mais, comme les solennités s'ouvraient chez les Juifs le soir du jour précédent, ils commençaient à manger le pain azyme le quatorzième jour au soir, et ils en mangeaient pendant les sept jours qui suivaient. C'est pour cela qu'il est dit dans le même chapitre : *Dans le premier mois, le soir du quatorzième jour du mois, vous mangerez les azymes, jusqu'au soir du vingt-et unième jour du même mois. Durant sept jours il ne se trouvera pas de pain fermenté dans vos maisons* (Exod., XII, 18 et 19); et le même quatorzième jour au soir on immolait l'agneau pascal. Trois Évangélistes, saint Matthieu, saint Marc et saint Luc disent donc que le quatorzième jour du mois est le premier jour des azymes, parce qu'on mangeait les azymes le soir et qu'on immolait alors la Pâque, c'est-à-dire l'agneau pascal; et, selon saint Jean, cela avait lieu avant le jour de la fête de la Pâque, c'est-à-dire avant le quinzième jour du mois, qui était le plus solennel de tous, et dans lequel les Juifs voulaient manger la Pâque, c'est-à-dire les pains azymes de la Pâque, et non l'agneau pascal. Ainsi, comme il n'y a aucun désaccord entre les Évangélistes, il est clair que dans la cène Jésus-Christ a pris du pain azyme pour consacrer son corps. D'où il ressort manifestement que l'Église Latine a raison d'user de pain azyme pour ce sacrement.

dunt quod cœna fuit celebrata ante azyma.

Ad hæc autem respondetur quod, sicut Dominus mandat Exodi duodecimo, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quas dies prima erat sancta atque solennis præcipue inter alias; quod erat quintadecima die mensis. Sed, quia apud Judæos solemnitates a præcedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies; et ideo dicitur in eodem capitulo : *Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimam primam ejusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris* (*Exod.*, XII, 18 et 19); et ea enim quartadecima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo die azymorum a tribus Evangelistis, Matthæo, Marco, Luca, dicitur quartadecima dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma et tunc immolabatur pascha, id est agnus paschalis; et hoc erat, secundum Joannem, ante diem festum Paschæ, id est ante quintamdecimam diem mensis, quæ erat solemnior inter omnes, in qua Judæi volebant comedere pascha, id est panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic, nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in cœna. Unde manifestum fit quod Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

Digitized by Google

CHPITRE LXX.

Du sacrement de Pénitence ; et premièrement, que les hommes peuvent pécher après avoir reçu la grâce sacramentelle.

Quoique les sacrements dont nous venons de parler confèrent la grâce aux hommes, cette grâce qu'ils ont reçue ne les rend cependant pas impeccables. En effet :

1° Les dons gratuits sont reçus dans l'âme comme des dispositions habituelles; car l'homme n'agit pas toujours conformément à ces dons. Or, rien n'empêche celui qui a une habitude d'agir conformément ou contrairement à cette habitude : ainsi, le grammairien peut parler comme il faut, selon les règles de la grammaire, ou bien autrement qu'il ne faut, contre les règles de la grammaire. Il en est de même des habitudes des vertus morales; car celui qui a l'habitude de la justice peut faire des actions justes, et il peut également agir contre la justice. Cela vient de ce qu'en nous l'usage de nos habitudes dépend de la volonté ; et la volonté peut se porter vers les deux termes opposés. Il est donc manifeste que l'homme qui reçoit les dons de la grâce peut pécher, en agissant contre la grâce.

2° L'impeccabilité ne saurait être dans l'homme sans l'immutabilité de la volonté. Or, l'immutabilité de la volonté ne peut convenir à l'homme qu'autant qu'il atteint à sa fin dernière ; car ce qui rend la volonté immuable, c'est qu'elle est complétement satisfaite, en sorte qu'elle n'a plus rien qui la détourne de l'objet dans lequel elle est fixée. D'un autre côté, l'homme n'arrive à cette satisfaction de la vo-

CAPUT LXX.

De sacramento Pœnitentiæ ; et primo quod homines, post gratiam sacramentalem acceptam, peccare possunt.

Quamvis autem per prædicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

1° Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones; non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet agere secundum habitum vel contra eum; sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium ; potest enim qui justitiæ habitum habet justa agere, et potest etiam contra justitiam agere; quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est; voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest, contra gratiam agendo.

2° Adhuc, Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere, nisi secundum quod attingit ultimum finem ; ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti; quamdiu enim restat aliquid ad desiderandum, vo-

Digitized by Google

lonté qu'en tant qu'il atteint à sa fin dernière; car, tant qu'il lui reste quelque chose à désirer, la volonté n'est pas satisfaite. Ainsi donc, l'impeccabilité ne convient pas à l'homme avant qu'il parvienne à sa fin dernière; et cela n'est pas donné à l'homme par la grâce que les sacrements lui confèrent, parce que les sacrements sont destinés à aider l'homme tant qu'il est dans la voie qui conduit à sa fin. Donc personne ne devient impeccable en vertu de la grâce qu'il reçoit dans les sacrements.

3° Tout péché provient de quelque ignorance. C'est ce qui fait dire au Philosophe que tout méchant est ignorant (1); et nous lisons au livre des Proverbes : *Ceux qui font le mal se trompent* (XIV, 22). L'homme ne peut donc être assuré que sa volonté est garantie du péché que quand il est sûr que son intelligence est à l'abri de l'ignorance et de l'erreur. Or, il est évident que la grâce que reçoit l'homme dans les sacrements ne le met pas à l'abri de toute ignorance et de toute erreur; car cela est réservé à l'homme qui considère par son intelligence cette vérité [première] sur laquelle repose la certitude de toutes les vérités, et nous avons prouvé que cette contemplation est la fin dernière de l'homme (liv. III, ch. 51). Donc la grâce des sacrements ne rend pas impeccable.

4° La modification produite dans les passions de l'âme contribue pour beaucoup au changement de l'homme qui consiste dans la malice ou la vertu; car, si la raison met un frein aux passions de l'âme,

(1) Aliud est per inscientiam agere quam inscientem. Ebrius enim aut iratus agere per inscientiam non videtur, sed propter aliquid eorum quæ dicta sunt; nec sciens vero, sed insciens atque ignorans. Ignorat igitur sane improbus omnis quænam sint agenda et a quibus sit abstinendum; propterque hoc adeo peccatum homines efficiuntur injusti, et, ut semel dicam, mali (Arist., *Ethic.*, III, c. 2).

luntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat; quodquidem non datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur, quia sacramenta sunt in adjutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

3° Amplius, Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit; unde Philosophus dicit (Ethic., III, c. 2) quod omnis malus est ignorans; et in Proverbiis dicitur: *Errant qui operantur malum* (XIV, 22). Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam; hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quæ est certitudo omnium veritatum, quæquidem inspectio est ultimus hominis finis, ut ostensum est (l. III, c. 51). Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

4° Item, Ad alterationem hominis quæ est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quæ est secundum animæ passiones; nam, ex eo quod ratione pas-

Digitized by Google

l'homme devient vertueux et se maintient dans la vertu ; mais, au contraire, l'homme devient vicieux, si la raison cède aux passions. Donc, tant que l'homme est susceptible d'être modifié quant aux passions de l'âme, il est susceptible de changer sous le rapport du vice et de la vertu. Or, la grâce conférée dans les sacrements ne détruit pas les modifications qui tombent sur les passions de l'âme, mais elles demeurent dans l'homme tant que l'âme est unie à un corps passible. Évidemment donc la grâce des sacrements ne rend pas l'homme impeccable.

5° Il semble superflu d'exhorter à éviter le péché ceux qui ne peuvent pas pécher. Or, cet avertissement est donné dans l'Évangile et dans les enseignements apostoliques aux fidèles qui ont déjà reçu la grâce du Saint-Esprit par les sacrements. Il est écrit, en effet : *Prenez garde que personne ne fasse défaut à la grâce de Dieu, de peur que quelque racine amère germant en haut ne lui nuise* (Hébr., XII, 15) ; *Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu, dont vous avez reçu le sceau* (Ephés, IV, 30) ; *Que celui qui pense être debout prenne garde de tomber* (I. Cor., X, 12). L'Apôtre dit de lui-même : *Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché les autres, je ne sois réprouvé moi-même* (*ibid.*, IX, 27). Donc la grâce que les hommes reçoivent dans les sacrements ne les rend pas impeccables.

Ceci exclut l'erreur de certains hérétiques, qui disent qu'après avoir reçu la grâce du Saint-Esprit, l'homme ne peut plus pécher, et que s'il peche, il n'a jamais eu la grâce du Saint-Esprit (2).

(2) C'est une des erreurs qu'enseigna Jovinien. Saint Jérôme l'expose et la réfute ainsi : « Secunda propositio est, eos qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari.

siones animæ refrenantur, homo virtuosus efficitur et in virtute conservatur ; ex eo vero quod ratio amittitur passiones, homo redditur vitiosus. Quamdiu igitur homo est alterabilis secundum animæ passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quæ est secundum animæ passiones non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quamdiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

5 Præterea, Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed, per evangelicam et apostolicam doctrinam, admonentur fideles jam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti ; dicitur enim : *Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat* (*Hebr.*, XII, 15) ; et : *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei*, in *quo signati estis* (*Ephes*, IV, 30 ; et : *Qui se existimat stare, videat ne cadat* (I. *Cor.*, X. 12) ; ipse etiam Apostolus de se dicit : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, quum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (*Ibid*, IX, 27) Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorumdam hæreticorum error, qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus Sancti percepit, peccare non potest, et, si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit.

Assumunt autem in fulcimentum sui er-

Digitized by Google

Ils invoquent, pour appuyer leur erreur, les textes suivants : *La charité ne périt jamais* (I. Cor., XIII, 8); *Quiconque demeure en lui ne pèche pas; et quiconque pèche ne l'a point vu et ne l'a point connu* (I. Joann., III, 6); et plus loin il est dit plus expressément : *Quicumque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui, puisqu'il est né de Dieu* (*ibid.*, 9).

Et ne hoc stulte dicere videretur, adjecit (Jovinianus) : Quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua, et non Spiritu baptizatos. Quod in Simone mago legimus (*Act.*, VIII). Unde et Joannes dicit : *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quia ex Deo natus est; et in hoc manifesti sunt filii Dei et filii diaboli* (I. Joann., III, 9 et 10); et in fine epistolæ : *Omnis qui natus est ex Deo non peccat, sed generatio Dei conservat eum, et Maligmus non tangit eum* (*Ibid.*, V, 18). — Revera fortis objectio, et quæ inde ssolubilis permaneret, nisi ipsius Joannis testimonio solveretur; statim enim intulit : *Filioli, custodite vos a simulacris* (*Ibid.*, V, 21). Si omnis qui natus est ex Deo non peccat et a diabolo tentari non potest, quomodo præcipit ut caveant ne tententur? Et in eadem rursus epistola : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Si confiteamur peccata nostra, fidelis et justus est, ut remittat nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate. Si dixerimus quia non peccavimus, mendacem facimus eum, et verbum ejus non est in nobis* (*Ibid.*, I, 8-10). I xistimo quod Joannes baptizatus ad baptizatos scripserit, et quod omne peccatum a diabolo sit. Ille peccatorem se confitetur, et spe veræ remissionis post baptismi peccatorum : et Jovinianus mundus dicit : Ne tangas me, quoniam mundus sum. Quid ergo? Contraria sibi Apostolus loquitur? Minime In eodemquippe loco cur hoc dixerit statim edisserit : *Filioli mei, hæc scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. Et in hoc scimus quod cognovimus eum Qui mandata ejus non custodit, mendax est, et in eo veritas non est; qui autem servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est. In hoc scimus quoniam in ipso sumus Qui dicit se in ipso manere, debet sicut ille ambulavit et ipse ambulare* (*Ibid.*, I, 1-6) Propter a inquit : *Scribo vobis, filioli mei. Omnis qui natus est ex Deo non peccat*, ut non peccetis. et tamdiu scitis vos in generatione Dei permanere, quamdiu non peccaveritis. Ince, qui in generatione Domini perseverant peccare non possunt; quæ enim *communicatio lucis et tenebris? Christo et Belial* (II. *Cor.*, VI, 14 et 15)? Quomodo dies et nox misceri non queunt, sic nec justitia et iniquitas; peccatum et bona opera; Christus et Antichristus. Si susceperimus Christum in hospitio nostri pectoris, illico fugamus diabolum. Si peccaverimus, et per pœnitentiæ januam ingressus fuerit diabolus, protinus Christus recedit; unde et David post peccatum : *Redde mihi*, ait, *lætitiam salutaris tui* (Ps. L, 14), scilicet quam peccando amiserat. *Qui dicit se nosse Deum et mandata ejus non custodit, mendax est, et in hoc veritas non est* (I. Joann., II, 4), Christus veritas appellatur. *Ego sum*, inquit, *via, veritas et vita* (*Joann.*, XIV, 6). Frustra nobis in eo placemus cujus mandata non facimus. Scienti bonum et non facienti illud peccatum est. *Quomodo corpus sine spiritu mortuum est, sic et fides sine operibus mortua est* Jacob., II, 26). Nec grande putemus unum Deum nosse, quando et dæmones credunt et contremiscunt. *Qui dicit se in ipso manere debet sicut ille ambulavit et ipse ambulare* I. Joann., II, 6). Deligat adversarius e duobus quod velit; optimum ei damus. Manet in Christo, an non manet. Si manet, ita ergo ambulet ut Christus. Si autem temerarium est similitudinem virtutum Domini polliceri, non manet in Christo, quia non ingreditur ut Christus.... *Si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum,*

roris quod dicitur : *Charitas nunquam excidit* (I. *Cor*, XIII, 8); et dicitur : *Omnis qui in eo manet, non peccat; et omnis qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum* (I Joann., III, 6) et infra expressius : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est* (*ibid.*, 9).

Digitized by Google

Mais ces autorités n'ont aucune valeur pour prouver leur proposition. Il n'est pas dit, en effet, que la charité ne périt jamais parce que celui qui possède la charité ne la perd en aucun cas, puisque nous lisons : *J'ai contre vous que vous avez abandonné votre charité première* (Apoc., II, 4), mais il est dit que la charité ne périt jamais parce que, comme tous les autres dons du Saint-Esprit, tels que l'esprit de prophétie et les autres semblables, sont de leur nature imparfaits, ils disparaîtront, lorsque nous serons arrivés à la perfection, au lieu que la charité demeurera dans cet état parfait. — Quant aux paroles tirées de l'épître de saint Jean, elles veulent dire que les dons du Saint-Esprit en vertu desquels l'homme est adopté pour fils, ou bien renaît comme fils de Dieu, ont, en ce qui les concerne, une si grande vertu, qu'ils peuvent conserver l'homme sans péché, et que l'homme ne saurait pécher en conformant sa vie à ces dons; et, toutefois, il peut agir contre

sed etiam pro totius mundi (I. Joann., I, 1 et 2). Hoc ad credentes post baptisma loquitur, et advocatum pro delictis eorum Dominum pollicetur. Nec dicit : *Si quid peccaveritis, advocatum habetis apud Patrem, Christum ; et ipse est propitiatio pro peccatis vestris*, ne eos diceret non plena fide baptisma consecutos; sed : *Advocatum*, inquit, *habemus apud Patrem, Jesum Christum ; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, et non solum pro Joannis aliorumque peccatis, *sed etiam totius mundi*. In toto autem mundo et Apostoli sunt omnesque credentes. Ex quibus liquido comprobatur post baptisma posse peccari ; frustra enim habemus advocatum Jesum Christum, si peccari non potest (S. Hieronymus. *Adversus Jovinianum*, l. II, init., p. 360. — Parisiis, 1643). — Nous donnons ici *in extenso* cette réfutation, parce qu'elle peut servir contre Calvin, qui a renouvelé l'erreur de Jovinien, en enseignant l'inamissibilité de la justice. On lit dans son *Institution Chrétienne* : « Quos nominis sui cognitione in Ecclesiæ suæ sinum Christus asciscit, eo- « dicitur in fidem tutelamque suam recipere. Quoscumque autem recipit, ei a Patre « commissi esse dicuntur ac concrediti, ut in vitam æternam custodiantur. Quid nobis « volumus? Clamat alta voce Christus quotquot Pater salvos esse velit, eos sibi in pro- « tectionem tradidisse » (lib. III, c. 24, § 6). « Nec inficior, quin (reprobi) habeant « vocationis similia cum electis signa; sed illud certum electionis stabilimentum, quod « fideles a verbo Evangelii petere jubeo, illis minime concedo » (*Ibid.*, § 7). — Le Concile de Trente a condamné cette erreur en ces termes : « Si quis hominem semel justifi- « catum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum qui « labitur et peccat nunquam vere fuisse justificatum, anathema sit » (Sess. VI, can. 23). — Voyez la note 1re de la page 249.

Sed hæc ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod charitas nunquam excidit propter hoc quod ille qui habet charitatem eam quandoque non amittat, quum dicatur : *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti* (*Apoc.*, II, 4) ; sed ideo dictum est quod charitas nunquam excidit quia, quum cætera dona Spiritus Sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiæ et hujusmodi, evacuentur quum venerit quod perfectum est, charitas in illo perfectionis statu remanebit. — Ea vero quæ ex epistola Joannis inducta sunt ideo dicuntur quia dona Spiritus Sancti, quibus homo adoptatur in filium vel renascitur in filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem, quod hominem sine peccato conservare possunt ; nec homo peccare potest secundum ea vivens; potest tamen contra ea agere, et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est

Digitized by Google

eux et pécher en y renonçant. En effet, cette parole : *Celui qui est né de Dieu ne peut pas pécher* (I. Joann., III, 9), a le même sens que si l'on disait qu'un objet qui est chaud ne peut pas refroidir, et, cependant, ce qui est chaud peut devenir froid, et alors il refroidira; ou bien encore, c'est comme si l'on disait : L'homme juste ne commet pas d'injustices, c'est-à-dire en tant qu'il est juste.

CHAPITRE LXXI.

L'homme qui pèche après avoir reçu la grâce des sacrements peut être converti à la grâce.

Il ressortira encore de ce que nous avons dit, que l'homme qui tombe dans le péché après avoir reçu la grâce sacramentelle peut être de nouveau rétabli dans la grâce. En effet :

1° Nous avons prouvé que tant que nous vivons ici-bas, notre volonté est muable relativement au vice et à la vertu (ch. 70). De même donc qu'elle peut pécher après avoir reçu la grâce, ainsi, semble-t-il, elle peut revenir du péché à la vertu.

2° Il est évident que le bien est plus puissant que le mal; car, comme nous l'avons démontré, le mal n'agit que par la puissance du bien (liv. III, ch. 14). Si donc la volonté de l'homme déchoit de l'état de grâce par le péché, à plus forte raison pourra-t-elle être retirée du péché par la grâce.

3° Personne ne jouit de l'immutabilité de la volonté tant qu'il est dans la voie. Or, tant que l'homme vit ici-bas, il est en voie de tendre à sa fin dernière. Donc il n'a pas une volonté immuablement fixée

Non potest peccare qui ex Deo natus est (I. Joann., III, 9), sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare (id tamen quod est calidum potest fieri frigidum, et sic infrigidabit); vel sicut si diceretur : Justus injusta non agit, scilicet in quantum est justus.

CAPUT LXXI.

Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest ad gratiam converti.

Ex præmissis autem apparebit ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens iterum reparari potest ad gratiam.

1° Ut enim ostensum est (c. 70), quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

2° Item, Manifestum est bonum esse potentius malo; nam malum non agit nisi virtute boni, ut supra est ostensum (l. III, c. 14). Si igitur voluntas hominis a statu gratiæ per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

3° Adhuc, Immobilitas voluntatis non competit alicui, quamdiu est in via. Sed, quamdiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non

Digitized by Google

dans le mal, en sorte qu'il ne puisse pas revenir au bien par la grâ

4° Il est manifeste que la grâce des sacrements délivre l'homme d péchés qu'il a commis avant d'avoir reçu la grâce dans les sacrement car l'Apôtre dit : *Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ne posséderont le royaume de Dieu. Voilà ce que vous étiez ; mais vo avez été purifiés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés pa le nom de notre Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Die* (I. Cor., VI, 9-11). Il est encore évident que la grâce qui est conférée dans les sacrements ne diminue pas le bien de la nature, mais l'aug mente. Or, il entre dans le bien de la nature qu'elle puisse être rame née du péché à l'état de justice; car la puissance pour le bien est en quelque sorte un bien. Si donc il arrive à l'homme de pécher après avoir reçu la grâce, il pourra encore être ramené à l'état de justice.

5° Si ceux qui pèchent après le Baptême ne peuvent pas revenir à la grâce, l'espérance du salut leur est enlevée. Or, le désespoir est la voie qui conduit à pécher librement ; car il est dit de quelques-uns que, *perdant l'espoir, ils se sont livrés eux-mêmes à l'impudicité, pour commettre avec avidité les œuvres de toute impureté* (Eph., IV, 19). Cet état est donc très périlleux, puisqu'il plonge les hommes dans un tel cloaque de vices.

6 Nous avons établi plus haut que la grâce reçue dans les sacrements ne rend pas l'homme impeccable (ch. 70). Si donc celui qui pèche après avoir reçu la grâce dans les sacrements ne pouvait pas revenir à l'état de justice, il serait dangereux de recevoir les sacrements; ce qui répugne évidemment. Donc le retour à l'état de justice n'est pas refusé à ceux qui pèchent après la réception des sacrements.

pos-it per divinam gratiam reverti ad bonum.

4° Amplius, Manifestum est quod a peccatis quæ quis, ante gratiam p reptam in sacramentis, commisit, per sacramentorum gratiam liberatur ; dicit enim Apostolus : *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri . . . regnum Dei possidebunt. Et hæc quidem fuistis, sed ablati estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri* (I *Cor.*, VI, 9-11). Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturæ bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturæ quod a peccato reducibilis sit in statum justitiæ ; nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam p reptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum justitiæ.

5° Adhuc, Si peccantes post Baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum ; dicitur enim de quibusdam quod *desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis in avaritiam* (*Ephes.*, IV, 19). Periculosis ima est igitur hæc positio, quæ in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

6° Praeterea. Ostensum est supra (c. 70) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem in peccandi libertatem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum justitiæ redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere ; quod patet esse inconveniens. Non igitur

Cela est encore confirmé par l'autorité de la Sainte-Écriture. Il est dit : *Mes petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez point. Mais si quelqu'un pèche, nous avons auprès du Père un avocat, Jésus-Christ le juste ; c'est lui qui est la propitiation pour nos péchés* I. Joann., II, 1 et 2) ; et il est certain que ces paroles étaient adressées aux fideles déjà régénérés. Saint Paul écrit au sujet du fornicateur de Corinthe : *La correction qui est faite par plusieurs suffit à celui qui est dans cet état, en sorte que vous devez plutôt, au contraire, lui pardonner et le consoler* (II. Cor., 6 et 7) ; et plus loin il dit : *Je me réjouis, non pas de ce que vous avez été contristés, mais de ce que vous avez été contristés de manière à faire pénitence* (*ibid.*, VII, 9). Nous lisons encore : *Vous avez commis la fornication avec une foule d'amants ; cependant, revenez à moi, dit le Seigneur* (Jérém., III, 1) ; *Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis ; renouvelez nos jours, comme ils étaient au commencement* (Thren., V, 21). Il est clair, d'après tout cela, que si les fidèles tombent après avoir reçu la grâce, la voie du salut leur est encore ouverte.

Ceci exclut l'erreur des Novatiens, qui refusaient le pardon à ceux qui péchaient après le Baptême (1). Le texte suivant, qu'ils alléguaient, donna occasion à leur erreur : *Il est impossible que ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont aussi goûté le don céleste et sont devenus participants du Saint-Esprit, qui ont de plus goûté la bonne parole de Dieu et les vertus qui conduisent au siècle futur, et sont ensuite tombés, soient renouvelés une*

(1) Cathari, qui se ipsos isto nomine, quasi propter munditiam, superbissime atque odiosissime nominant, secundas nuptias non admittunt, pœnitentiam denegant, Novatum sectantes hæreticum ; unde etiam Novatiani appellantur (S. Aug., *De hæresibus.*, c. 38).

pecc ntibus post sacramenta percepta reditus a l justit'am den gatur.

Hoc etia n au toritate Sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim : *Filioli mei, hæc scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum ; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris* (Joann., II, 1 et 2) ; quæ quidem verba manifestum est quod fidelibus jam renatis proponebantur. Paulus etiam de Corinthio fornicario scribit : *Sufficit illi, qui ejusmodi est, objurgatio hæc quæ fit a pluribus, ita ut e contrario magis donetis, et consolemini* (II. Cor., II, 6 et 7) et infra dicit : *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam* (ibid., VII, 9) ; dicitur etiam : *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis ; tamen revertere ad me, dicit Dominus* (Jerem., III, 1) ; et : *Convertе nos, Domine, ad te, et convertemur ; innova dies nostros, sicut a principio* (Thren., V, 21). Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui peccantibus post Baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur : *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum cœleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque seculi venturi, et prolapsi sunt, rursus renovari a*

Digitized by Google

seconde fois pour la pénitence (Hébr., VI, 4 et 6). Mais on voit dans quel sens l'Apôtre a dit cela, par ce qu'il ajoute : *En crucifiant de nouveau le Fils de Dieu en eux-mêmes et l'exposant* [à l'ignominie] (*ibid.*, 6). C'est donc suivant la manière dont ils sont tombés après avoir reçu la grâce qu'ils ne peuvent plus être renouvelés pour la pénitence, parce que le Fils de Dieu ne doit pas être crucifié une seconde fois. Ce qui leur est refusé, c'est donc ce renouvellement pour la pénitence par lequel l'homme est crucifié avec Jésus-Christ; ce qui s'accomplit par le Baptême; car il est dit : *Qui que nous soyons qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés par sa mort* (Rom., VI, 3). Ainsi donc, de même que Jésus-Christ ne doit pas être crucifié une seconde fois, ainsi celui qui pèche après le Baptême ne doit pas être baptisé de nouveau. Il peut cependant être converti de nouveau à la grâce par la pénitence ; aussi l'Apôtre n'a pas dit qu'il est impossible que ceux qui sont tombés une fois soient de nouveau ramenés ou convertis à la pénitence, mais qu'il est impossible qu'ils soient renouvelés; et ce renouvellement il a coutume de l'attribuer au Baptême, comme on le voit par ce qui suit : *Il nous a sauvés par sa miséricorde, par le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit* (Tit., III, 5).

CHAPITRE LXXII.

De la nécessité de la Pénitence et de ses parties.

Il résulte donc de là que si quelqu'un pèche après le Baptême, il ne peut trouver le remède à son péché dans le Baptême ; et, parce que

pœnitentiam (*Hebr.*, VI, 4 et 6). Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit apparet ex hoc quod subditur : *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes* (*ibid.*, 6). Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renovari rursus ad pœnitentiam non possunt, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in pœnitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo; quodquidem est per Baptismum; dicitur enim : *Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus* (*Rom.*, VI, 3). Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post Baptismum non est rursus baptizandus; potest tamen rursus converti ad gratiam per pœnitentiam; unde et Apostolus non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt rursus revocari vel converti ad pœnitentiam, sed quod impossibile sit renovari, quod Baptismo attribuere solet, ut patet : *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* [Tit. III, 5].

CAPUT LXXII.

De necessitate Pœnitentiæ et partium ejus.

Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per Baptismum habere non potest.

Digitized by Google

l'abondance de la miséricorde divine et l'efficacité de la grâce de Jésus-Christ ne souffrent pas qu'il soit abandonné sans remède, un autre sacrement a été institué pour effacer les péchés; c'est le sacrement de la Pénitence, qui est comme une sorte de guérison spirituelle. De même, en effet, que ceux qui ont reçu la vie naturelle par la génération, s'ils tombent dans quelque maladie contraire à la perfection de vie, peuvent être délivrés de cette maladie, non pas en prenant une nouvelle naissance, mais par quelque modification qui les guérit, ainsi, le Baptême, qui est une régénération spirituelle, ne se réitère pas contre les péchés commis après le Baptême, mais c'est la Pénitence qui, comme une sorte de changement spirituel, opère la guérison.

Il faut considérer, toutefois, que la guérison du corps est quelquefois complétement produite par un principe intrinsèque : par exemple, quand la puissance de la nature guérit seule; et quelquefois elle résulte de l'action simultanée d'un principe intrinsèque et d'un principe extrinsèque, comme lorsque le secours extérieur de la médecine seconde l'opération de la nature; mais la guérison ne provient totalement en aucun cas d'un principe extrinsèque; car le corps conserve encore en lui des principes de vie, qui sont pour lui une cause de santé. Quant à la guérison spirituelle, il est impossible qu'elle vienne entièrement de l'intérieur; car nous avons prouvé que l'homme ne peut être délivré de la coulpe que par le secours de la grâce (liv. III, ch. 157). De même, il ne peut se faire que la guérison spirituelle vienne totalement d'un principe extrinsèque; car la santé de l'âme n'est rétablie qu'autant que des mouvements réglés de la volonté sont produits dans l'homme. La santé spirituelle vient donc nécessairement

et, quia abundantia divinæ misericordiæ et efficacia gratiæ Christi hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium quo peccata purgentur; et hoc est Pœnitentiæ sacramentum, quod est quædam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitæ, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur, ita Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post Baptismum commissa, sed Pœnitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute naturæ curatur, quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul, utputa quando naturæ operatio juvatur exteriori beneficio medicinæ; quod autem totaliter ab extrinseco curetur non contingit; habet enim adhuc in seipso principia vitæ, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat; ostensum est enim (l. III, c. 157) quod a culpa homo liberari non potest, nisi auxilio gratiæ. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori; non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet

Digitized by Google

de l'intérieur et de l'extérieur dans le sacrement de la Pénitence.

Voici comment cela arrive. Pour que quelqu'un soit parfaitement guéri d'une maladie corporelle, il doit nécessairement être débarrassé de toutes les incommodités dans lesquelles la maladie l'a jeté; de même, la guérison spirituelle de la Pénitence ne serait pas parfaite, si l'homme n'était pas délivré de tous les dommages qu'il a soufferts par le péché. Le premier dommage que l'homme subit par suite du péché, c'est le désordre de l'âme, en tant que l'âme est détournée du bien immuable, qui est Dieu, et tournée vers le péché. Le second consiste dans la dette d'une peine qu'il a encourue; car nous avons démontré que Dieu, dont le gouvernement est très juste, exige une peine pour quelque faute que ce soit (liv III, ch. 140 et suiv.). Le troisième est une sorte d'affaiblissement du bien naturel, en tant que l'homme, en péchant, devient plus enclin au péché et moins prompt à faire le bien.

La première chose qui doit se trouver dans la Pénitence, c'est donc le rétablissement de l'ordre dans l'âme, en sorte que l'âme se porte vers Dieu et s'éloigne du péché, regrettant celui qui a été commis, et se proposant de ne plus le commettre; ce qui est de l'essence de la contrition. Or, ce rétablissement de l'ordre dans l'âme ne peut avoir lieu sans la grâce; car notre âme ne saurait se porter vers Dieu comme il convient sans la charité; et nous ne pouvons avoir la charité sans la grâce, comme le prouve ce que nous avons dit plus haut (liv. III, ch. 151). Ainsi donc, la contrition fait disparaître l'offense de Dieu et délivre de la dette de la peine éternelle, qui est incompatible avec la grâce et la charité, puisque la peine éternelle n'est que l'effet de la

igitur, in Pœnitentiæ sacramento, spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quæ per morbum incurrit; sic et spiritualis curatio Pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quæ inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet est deordinatio mentis, secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum pœnæ incurrit; ut enim ostensum est (l. III, c. 140 et seqq.), a justissimo rectore Deo pro qualibet culpa pœna debetur. Tertium est quædam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in Pœnitentia requiritur est ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum et avertatur a peccato, dolens de commisso et proponens non committendum; quod est de ratione contritionis. Hæc vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest; nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine charitate, charitas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quæ dicta sunt (l. III, c. 151). Sic igitur, per contritionem, et offensa Dei tollitur et a reatu pœnæ æternæ liberatur qui cum gratia et charitate esse non potest; non

Digitized by Google

séparation de Dieu, avec qui l'homme est uni par la grâce et la charité; car ce rétablissement de l'ordre dans l'âme, qui consiste dans la contrition, procède de l'intérieur, savoir, du libre arbitre aidé par la grâce divine. Mais, puisque nous avons démontré plus haut que le mérite de Jésus-Christ souffrant pour le genre humain procure l'expiation de tous les péchés (ch. 55), l'homme doit nécessairement, pour être délivré du péché, s'attacher par son âme, non-seulement à Dieu, mais encore au médiateur entre Dieu et les hommes, à Jésus-Christ, par lequel est accordée la rémission de tous les péchés. La santé spirituelle, en effet, consiste dans la conversion de l'âme à Dieu et nous ne pouvons obtenir cette santé que par le médecin de nos âmes, Jésus-Christ, qui sauve son peuple de ses péchés, et dont le mérite suffit pour effacer complétement tous les péchés; car c'est lui-même *qui efface le péché du monde* (Joann., I, 29). Cependant, tous ne reçoivent pas parfaitement l'effet de cette rémission; mais chacun y participe en proportion de la manière dont il s'unit à Jésus-Christ souffrant pour les péchés. Puis donc que notre union avec Jésus-Christ dans le Baptême ne vient pas de notre opération, comme d'un principe intrinsèque, parce qu'aucun être ne s'engendre lui-même pour exister, mais de Jésus-Christ, qui nous régénère pour nous donner l'espérance de la vie, la rémission des péchés a lieu dans le Baptême en vertu de la puissance de Jésus-Christ, qui nous unit à lui parfaitement et entièrement, en sorte que, non-seulement l'impureté du péché est effacée, mais encore toute dette de la peine est absolument détruite, à moins qu'il n'en soit autrement par accident, pour ceux qui ne reçoivent pas l'effet du sacrement, parce qu'ils s'en approchent par feinte. Dans cette

erim æterna pœna est nisi per separationem a Deo, cui gratia et charitate homo conjungitur; hæc enim mentis reordinatio, quæ in contritione consistit, ex interiori procedit, id est a libero arbitrio, cum adjutorio divinæ gratiæ. Quia vero supra (c. 55, ostensum est quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est, ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non solum mente Deo adhæreat, sed etiam mediatori Dei et hominum Jesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit; quamquidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrum Jesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum, cujusquidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda; ipse est enim *qui tollit peccatum mundi* (Joann., I, 29). Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur in quantum Christo pro peccatis patienti conjungitur. Quia igitur conjunctio nostri ad Christum in Baptismo non est secundum operationem nostram, quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam, remissio peccatorum in Baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi conjungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis pœnæ reatus, nisi forte per accidens in his qui non con-

Digitized by Google

guérison spirituelle, au contraire, nous sommes unis à Jésus-Christ par notre opération à laquelle la grâce divine donne sa forme: d'où il suit que nous n'obtenons pas toujours dans son entier, ni tous également, par cette union, l'effet de la rémission. En effet, la conversion par laquelle l'âme se porte vers Dieu et déteste le péché peut être si ardente, que l'homme obtienne parfaitement la rémission du péché, non-seulement en ce qu'il sera purifié de la coulpe, mais encore en tant que la peine lui sera remise tout entière. Mais cela n'a pas toujours lieu. C'est pourquoi il est des cas où la contrition ayant effacé la coulpe et détruit la dette de la peine éternelle, comme nous l'avons dit, il reste l'obligation de subir quelque peine temporelle, afin de sauvegarder la justice de Dieu, qui fait rentrer la faute dans l'ordre par la peine.

Mais, comme un jugement quelconque est nécessaire pour que l'on subisse une peine pour une faute, le pénitent, qui se confie à Jésus-Christ pour être guéri, doit attendre le jugement de Jésus-Christ pour la fixation de la peine; et Jésus-Christ le rend par ses ministres, comme il fait pour les autres sacrements. Or, personne ne peut statuer sur les fautes qu'il ignore. Il était donc nécessaire que la confession fût instituée comme seconde partie de ce sacrement, afin que la faute du pénitent soit découverte au ministre de Jésus-Christ. Le ministre à qui est faite la confession doit donc avoir le pouvoir de juger à la place de Jésus-Christ, qui a été établi juge des vivants et des morts. Or, deux conditions sont requises pour pouvoir juger, savoir: l'autorité pour connaître de la faute et la puissance d'absoudre ou de condamner. Ces

sequuntur effectum sacramenti, propter hoc quod ficte accedunt. In hac vero spirituali sanatione; Christo conjungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam, unde non semper totaliter nec omnes æqualiter remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur. Potest enim esse conversio mentis in Deum et in detestationem peccati tam vehemens quod perfecte remissionem peccati homo consequitur, non solum quantum ad purgationem culpæ, sed etiam quantum ad remissionem totius pœnæ. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa et reatu pœnæ æternæ soluto, ut [illegible], remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem, ut justitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per pœnam

Quum autem subire pœnam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet quod pœnitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in taxatione pœnæ exspectet; quodquidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cætera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa pœnitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum cui fit confessio judiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum. Ad judiciariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi. Et hæc duo dicuntur duæ claves Ecclesiæ, scilicet scientia discernendi et po-

Digitized by Google

deux choses, c'est-à-dire la science du discernement et la puissance de lier et de délier, on les appelle les deux clefs de l'Église, et le Seigneur les a remises à saint Pierre, conformément à cette parole : *Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux* (Matth., XVI, 19). On n'imagine pas qu'il les ait remises à saint Pierre pour qu'il les eût seul, mais afin que par lui elles fussent communiquées à d'autres ; car, autrement, il ne serait pas suffisamment pourvu au salut des fidèles. Or, ces clefs tirent leur efficacité de la Passion de Jésus-Christ, par laquelle il nous a ouvert la porte du Royaume céleste. C'est pourquoi, comme les hommes ne sauraient être sauvés sans le Baptême, dans lequel la Passion de Jésus-Christ produit son effet, soit qu'on le reçoive réellement, ou du moins qu'on le désire en se proposant de le recevoir, quand la nécessité, et non le mépris, empêche de recevoir ce sacrement, de même il ne saurait y avoir de salut pour ceux qui pèchent après le Baptême, s'ils ne se soumettent pas aux clefs de l'Église, ou en faisant actuellement leur confession et acceptant le jugement des ministres de l'Église, ou du moins en ayant la résolution de le faire, afin de l'accomplir en temps opportun, parce que, comme le dit saint Pierre : *Aucun autre nom n'a été donné sous le ciel aux hommes, par lequel nous devions être sauvés* (Act. IV, 12), que le nom de notre Seigneur Jésus-Christ.

Ceci exclut l'erreur de quelques-uns, qui ont dit que l'homme peut obtenir le pardon de ses péchés sans la confession et la résolution de se confesser (1), ou bien que les prélats de l'Église peuvent dispenser

(1) Wielef enseigna que la confession n'est point nécessaire lorsqu'on a la contrition parfaite. Le concile de Constance condamna cette proposition qu'il avait émise : « Si » homo debite fuerit contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis. » — Les chefs de la Réforme, qui voulaient avant tout rendre leur nouvelle religion com-

tentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, juxta illud : *Tibi dabo claves regni cœlorum* (Matth., XVI, 19) Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios : alias, non esset sufficienter fidelium saluti provisum. Hujusmodi autem claves a Passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit januam regni cœlestis. Ideo, sicut sine Baptismo, in quo operatur Passio Christi, non potest esse salus hominibus, ut realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, — quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit, — ita peccantibus post Baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiæ se subjiciant, vel actu confitendo et judicium ministrorum Ecclesiæ subeundo, vel saltem hujus rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno ; quia, ut licet Petrus : *Nec aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (*Act.*, IV, 12), nisi nomen Domini nostri Jesu Christi.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi, vel quod per prælatos Ecclesiæ dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc

Digitized by Google

quelqu'un de l'obligation de la confession. Les prélats de l'Église ne peuvent rendre inutiles les clefs de l'Église, dans lesquelles consiste toute leur puissance, ni faire que qui que ce soit obtienne la rémission des péchés sans ce sacrement, qui tire sa vertu de la Passion de Jésus-Christ, qui a institué les sacrements et en est l'auteur. De même donc que les prélats de l'Église ne peuvent accorder une dispense pour que l'on se sauve sans le Baptême, ainsi ils ne le peuvent pas non plus pour que l'on obtienne le pardon des péchés sans la confession et l'absolution.

Il faut observer, toutefois, que comme le Baptême a quelque *efficacité* pour remettre le péché avant même qu'on le reçoive actuellement, lorsque l'on se propose de le recevoir, bien qu'il produise ensuite plus complétement son effet à l'instant où l'on reçoit la grâce et où le péché est remis, quand il est conféré actuellement; et comme quelquefois dans l'acte même de la réception du Baptême, la grâce est donnée et la faute est remise à celui à qui elle n'a pas été remise auparavant (2), — de même on éprouve la vertu des clefs de l'Église avant de s'y être soumis, si toutefois on se propose de s'y soumettre; cependant on obtient plus abondamment la grâce et le pardon lorsque l'on s'y soumet actuellement en se confessant et en recevant l'*absolution*; et rien ne s'oppose à ce que quelquefois, par la vertu des clefs, celui qui s'est confessé reçoive dans l'absolution elle-même la grâce qui lui

mode, afin de la propager plus sûrement, ont supprimé la confession auriculaire, la représentant comme une tyrannie, une invention diabolique et une institution humaine. Le concile de Trente les a anathématisés (Sess. XVI, can. 6, 7 et 8). — Les Jansénistes ont blâmé l'usage d'accuser les péchés véniels: et par là ils ont désapprouvé la pratique de l'Église, dont le concile de Trente avait pris la défense.

(2) Par le désir du baptême, dans le cas où il est impossible de le recevoir en effet.

possunt prælati Ecclesiæ ut claves frustrentur Ecclesiæ, in quibus tota eorum potestas consistit, neque ut sine sacramento, a Passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per prælatos Ecclesiæ ut aliquis sine Baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

Considerandum tamen est quod, sicut Baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, cum est in proposito ipsum suscipiendi, licet postmodum plenioren effectum conferat in adoptione gratiæ et in remissione culpæ, quam actu suscipitur, et quandoque in ipsa susceptione Baptismi confertur gratia et remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit, — sic et claves Ecclesiæ efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subjiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subjiciat; plenioren tamen gratiam et remissionem consequitur, dum se eis actu subjicit, confitendo et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur

Digitized by Google

remet la coulpe. Puis donc que dans l'acte même de la confession et de l'absolution l'effet de la grâce et du pardon est appliqué d'une manière plus complète à celui qui les a obtenus auparavant tous les deux à cause du bon propos, il est clair qu'en donnant l'absolution, le ministre de l'Église remet, par la puissance des clefs, quelque chose de la peine temporelle dont le pénitent restait débiteur après la contrition. Il oblige le pénitent à accomplir le reste par son injonction; l'accomplissement de cette obligation s'appelle la satisfaction, qui est la troisième partie de la Pénitence, et par elle l'homme est complétement délivré de la peine puisqu'il s'acquitte de la peine dont il était redevable. Enfin, l'affaiblissement du bien naturel se trouve guéri, en tant que l'homme s'abstient du mal et s'habitue au bien, en assujétissant son esprit à Dieu par la prière, en domptant sa chair par le jeûne, afin de l'assujétir à l'esprit, et en se rattachant, au moyen de ses biens extérieurs qu'il distribue en aumônes, son prochain, dont la faute l'avait séparé. — On voit donc d'après cela qu'en faisant usage des clefs, le ministre de l'Église exerce en quelque sorte la fonction de juge. Or, personne ne reçoit le pouvoir de juger que ses subordonnés. D'où il ressort manifestement que tout prêtre ne peut pas absoudre du péché toutes sortes de personnes, comme quelques-uns le prétendent faussement, mais ceux-là seulement sur lesquels la puissance lui a été donnée.

CHAPITRE LXXIII.

Du sacrement de l'Extrême-Onction.

Dès lors que le corps est l'instrument de l'âme et que l'instrument

etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiæ et remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit, manifestum est quod, virtute clavium, minister Ecclesiæ, absolvendo, aliquid de pœna temporali dimittit cujus debitor remansit pœnitens post contritionem; ad residuum vero sua injunctione obligat pœnitentem; cujusquidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quæ est tertia Pœnitentiæ pars, per quam homo totaliter a reatu pœnæ liberatur, dum pœnam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit, Deo spiritum subjiciendo per orationem, carnem vero domando per jejunium, ut sit subjecta spiritui, et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adjungendo, a quibus fuit separatus per culpam. — Sic igitur patet quod minister Ecclesiæ in usu clavium judicium quoddam exercet. Nulli autem judicium committitur nisi in sibi subjectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur, sed eum tantum in quem accipit potestatem.

CAPUT LXXIII.

De sacramento Extremæ-Unctionis.

Quia vero corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem est ad usum

est au service de l'agent principal, il est nécessaire que l'instrument soit tellement disposé qu'il convienne à l'agent principal; d'où il suit que le corps est disposé comme il convient à l'âme. Il arrive donc, dans certains cas, que, par une disposition de la justice divine, une infirmité dérive pour le corps de la maladie de l'âme, qui est le péché. Cette infirmité corporelle contribue tantôt à la santé de l'âme, en tant que l'homme supporte humblement et avec patience l'infirmité de son corps, et il lui en est tenu compte comme d'une peine satisfactoire. Elle est aussi quelquefois un obstacle à la santé spirituelle, en tant que l'infirmité du corps s'oppose à la pratique des vertus. Il convenait donc qu'un remède spirituel fût appliqué au péché, selon qu'il découle du péché une infirmité corporelle, et ce remède spirituel guérit quelquefois l'infirmité du corps, lorsqu'il est expédient pour le salut. C'est à cela qu'a été destiné le sacrement de l'Extrême-Onction, dont il est dit: *Quelqu'un est-il malade parmi vous? Qu'il appelle les prêtres de l'Église, qu'ils prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur; et la prière de la foi guérira* (1) *le malade* (Jac., v, 14 et 15). La vertu du sacrement ne souffre aucun préjudice de ce que quelquefois les malades auxquels ce sacrement est conféré ne sont pas entièrement guéris de leur infirmité corporelle, parce qu'il est des cas où, même pour ceux qui reçoivent dignement ce sacrement, la guérison du corps ne serait point utile pour le salut de l'âme. Ceux-là, toutefois, ne le reçoivent pas inutilement, quoique la santé du corps n'en résulte pas; car, comme ce sacrement est destiné à combattre l'infirmité du corps, en tant qu'elle est une suite du péché, évidemment il a encore été institué

(1) Il y a dans la Vulgate *salvabit* au lieu de *sanabit*, conformément au texte grec.

principalis agentis, necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti; unde et corpus disponitur secundum quod congruit animæ. Ex infirmitate igitur animæ, quæ est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino judicio dispensante; quæquidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animæ sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quamquidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, quum scilicet expedit ad salutem; et adhoc ordinatum est sacramentum Extremæ Unctionis, de quo dicitur: *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei sanabit infirmum* (Jac., v., 14 et 15) Nec præjudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur non ex toto ab infirmitate corporali curantur, quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Quum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis in quantum consequitur ex peccato, mani-

Digitized by Google

contre les autres conséquences du péché, qui sont l'inclination au mal et la difficulté de pratiquer le bien; et cela d'autant plus que ces maladies de l'âme ont plus d'affinité avec le péché que l'infirmité du corps. C'est la Pénitence qui doit guérir ces infirmités spirituelles, en tant que les œuvres de vertu, auxquelles le pénitent a recours pour satisfaire, le retirent du mal et l'inclinent au bien. Mais, parce que l'homme, ou par négligence, ou à cause des occupations diverses de la vie, où même à raison de la brièveté du temps, ou pour d'autres obstacles analogues, ne se guérit pas parfaitement de ces défauts, un moyen salutaire est mis à sa disposition d'achever cette guérison et de se libérer de la dette de la peine temporelle par ce sacrement, de telle sorte qu'il ne reste plus rien en lui qui puisse l'empêcher d'entrer dans la gloire, lorsque son âme sortira de son corps : c'est pourquoi saint Jacques ajoute : *Et le Seigneur le soulagera* (Ibid., 15). Il arrive encore que l'homme n'a pas la connaissance ou le souvenir de tous les péchés qu'il a commis, pour pouvoir se purifier de chacun d'eux par la Pénitence; il y a même des péchés journaliers, sans lesquels la vie présente ne se passe pas, et l'homme doit être purifié par ce sacrement quand il sort de ce monde, afin qu'il ne se trouve rien en lui qui s'oppose à son entrée dans la gloire; et c'est pour cela que saint Jacques ajoute que, *s'il a des péchés, ils lui seront remis* (Ibid). On voit donc par là que ce sacrement est le dernier terme et en quelque manière la consommation de toute la guérison spirituelle, qui prépare pour ainsi dire l'homme à participer à la gloire; c'est ce qui l'a fait appeler l'Extrême-Onction.

festum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum; et tanto magis quanto hujusmodi infirmitates animæ sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem hujusmodi infirmitates spirituales per Pœnitentiam sunt curandæ, prout pœnitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed, quia homo, vel per negligentiam, aut per occupationes varias vitæ, aut etiam propter temporis brevitatem, aut propter alia hujusmodi, prædictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur ut per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur et a reatu pœnæ temporalis liberetur; ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ a corpore eam possit a perceptione gloriæ impedire; et ideo Jacobus addit : *Et alleviabit eum Dominus* (*ibid.*, 15). Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quæ commisit notitiam vel memoriam non habet, ut possit per Pœnitentiam singula expurgare; sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus præsens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet; et ideo addit Jacobus quod, *si in peccatis sit, dimittentur ei* (*ibid*). Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur; unde et Extrema-Unctio nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacra-

Digitized by Google

Il est clair, d'après cela, que l'on ne doit pas administrer ce sacrement à tous les infirmes sans distinction, mais à ceux-là seulement dont la maladie semble annoncer une mort prochaine ; et toutefois, dans le cas où ils reviennent à la santé, on peut leur conférer de nouveau ce sacrement, s'ils retombent dans un état pareil. En effet, l'onction de ce sacrement n'est pas appliquée pour consacrer, comme l'onction de la Confirmation, l'ablution du Baptême et quelques autres onctions que l'on ne réitere jamais, parce qu'à raison de l'efficacité de la vertu divine qui consacre, la consécration demeure perpétuellement, tant que dure la chose consacrée. Quant à l'onction de ce sacrement, elle est destinée à guérir; et il faut réitérer le remède qui peut rétablir la santé du malade autant de fois que la maladie se renouvelle.

Quoique quelques-uns se trouvent dans un état voisin de la *mort*, même sans être malades, ainsi qu'on le voit pour les condamnés à mort, bien qu'ils aient besoin des effets spirituels de ce sacrement, on ne doit cependant le conférer qu'aux infirmes, puisqu'il est administré sous la forme d'un remède corporel, qui ne convient qu'à celui qui a une infirmité corporelle. Il faut, en effet, conserver aux sacrements leur signification. De même donc qu'une ablution faite sur le corps est exigée dans le Baptême, ainsi il est requis pour ce sacrement que le remède soit appliqué à une infirmité corporelle. C'est encore pour cela que l'huile est la matière spéciale de ce sacrement, parce qu'elle a la vertu de guérir le corps en calmant la douleur, comme l'eau, qui lave le corps, est la matière du sacrement dans lequel est faite l'ablution spirituelle.

Il ressort encore manifestement de là que, comme on doit appliquer

mentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare; qui tamen si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio Confirmationis, ablutio Baptismi et quædam aliæ unctiones, quæ ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinæ virtutis consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum; medicina autem sanari a toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

Et, licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus hujus sacramenti indigerent, non tamen exhibendum est nisi infirmati, quum sub specie corporalis medicinæ exhibeatur, quæ non competit nisi corporaliter infirmato. Oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in Baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita, unde etiam oleum est specialis materia hujus sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores, sicut aqua, quæ corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

Inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita hæc unctio illis

le remède corporel à l'endroit d'où la maladie tire son origine, de même on fait cette onction sur les parties du corps d'où procède la maladie du péché : tels sont les organes des sens, les mains et les pieds, au moyen desquels on exerce les œuvres du péché, et même, selon la coutume de certains lieux, les reins, où se fait sentir la force de la concupiscence.

Puisque ce sacrement remet les péchés, et que les péchés ne sont remis que par la grâce, il est évident que la grâce est conférée dans ce sacrement.

Il n'appartient qu'aux prêtres, dont l'ordre est établi pour illuminer, comme le dit saint Denys (1), d'administrer les sacrements dans lesquels on reçoit une grâce qui éclaire l'âme. Le ministère de l'Évêque n'est point requis pour ce sacrement, puisqu'il n'établit pas dans une condition supérieure, comme le font ceux dont l'Évêque est le ministre. Mais, parce que ce sacrement a pour effet de procurer une guérison parfaite et qu'il demande une grâce abondante, il convient que les prêtres assistent en grand nombre à l'administration de ce sacrement, et que la prière de toute l'Église l'aide à produire son effet. C'est pourquoi saint Jacques dit : *Qu'il appelle les prêtres de l'Église... ; et la prière de la foi guérira le malade* (Jac., v, 14 et 15). Si, cependant, il n'y a qu'un seul prêtre, on comprend qu'il confère ce sacrement par la puissance de toute l'Église, dont il est le ministre et le représentant.

(1) Saint Denys, après avoir parlé des catéchumènes, qui ont besoin d'être purifiés, passe à un autre ordre, dont il dit : « Medius ordo est is qui sacrorum quorumdam aspectu gaudet, atque eorumdem pro modulo suo in omni puritate particeps extitit, qui luminis accipiendi gratia sacerdotum curæ est commissus. Perspicuum est enim, ut arbitror, hunc ab omni labe expiatum ... ad contemplandi scientiam atque virtutem sacerdotum opera promoveri (*De ecclesiastica hierarch.*, c. 6, § 2).

partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit, sicut sunt instrumenta sensuum, et renes, et pedes, quibus opera peccati exercentur, et, secundum quorumdam consuetudinem, etiam renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam, manifestum est quod in hoc sacramento gratia conferatur.

Ea vero in qua gratia illuminans mentem confortare exhibetur sacerdotum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut dicit Dionysius (*de Eccles. Hier.*, c. 6). Nec requiritur ad hoc sacramentum Episcopus, quum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister Episcopus. Quia tamen hoc sacramentum perfectam curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiæ, competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius Ecclesiæ ad effectum hujus sacramenti cooperetur; unde Jacobus dicit : *Inducat presbyteros Ecclesiæ... ; et oratio fidei salvabit infirmum* (Jac., v., 14 et 15). Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiæ, cujus minister existit et cujus personam gerit.

Digitized by Google

Si l'on feint de recevoir ce sacrement, on l'empêche par là de produire son effet, comme il arrive pour les autres sacrements.

CHAPITRE LXXIV.

Du Sacrement de l'Ordre.

est clair, d'après ce qui précède, que dans tous les sacrements dont nous avons déjà parlé, la grâce spirituelle est conférée sous *le signe* mystérieux des choses visibles. Or, toute action doit être proportionnée à l'agent. Donc la dispensation de ces sacrements doit être faite par des hommes visibles, ayant une puissance spirituelle ; car il ne convient pas aux Anges, mais bien à des hommes revêtus d'une chair visible de dispenser ces sacrements ; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Tout Pontife pris du milieu des hommes est établi pour les hommes dans les choses qui regardent Dieu.* (Hébr., v, 1).

On peut en tirer la raison d'ailleurs. L'institution et la vertu des sacrements viennent de Jésus-Christ ; car l'Apôtre dit de lui que *Jésus-Christ a aimé son Église, et s'est lui-même livré pour elle, afin de la sanctifier, en la purifiant dans le baptême de l'eau, par la parole de vie* (Eph., v, 25 et 26). Il est également certain que Jésus-Christ a donné dans la cène le sacrement de son corps et de son sang, et qu'il l'a institué pour être souvent renouvelé ; et ce sont là les deux principaux sacrements. Puis donc que Jésus-Christ devait priver l'Église de sa présence corporelle, il était nécessaire qu'il établît d'autres hommes pour ses mi-

Impeditur autem hujus sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit et in aliis sacramentis.

CAPUT LXXIV.

De sacramento Ordinis.

Manifestum est autem ex prædictis quod, in omnibus sacramentis de quibus jam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod prædictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spiritualem virtutem habentes ; non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis ; et Apostolus dicit : *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum* (*Hebr.*, v, 1).

Hujus autem ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet ; de ipso enim dicit Apostolus quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquæ in verbo vitæ* (*Ephes.*, v, 25 et 26). Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in cœna dedit et frequentandum instituit ; quæ sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui præsentiam erat Ecclesiæ subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret

Digitized by Google

nistres, afin de dispenser les sacrements aux fidèles, selon cette parole de l'Apôtre: *Que l'homme nous considère comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu* (I. Cor., IV, 1). Aussi il a confié à ses disciples la consécration de son corps et de son sang, en leur disant: *Faites ceci en mémoire de moi* (Luc., XXII, 19). Il leur a aussi donné le pouvoir de remettre le péché, selon ce que nous lisons: *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez* (Joann., XX, 23). Il leur a encore imposé l'obligation d'enseigner et de baptiser, en ces termes : *Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant* (Matth., XXVIII, 19). Or, le ministre est par rapport au maître ce qu'est l'instrument pour l'agent principal ; car, de même que l'instrument est mû par l'agent pour produire son effet, ainsi c'est l'ordre du maître qui fait mouvoir le ministre pour exécuter quelque chose. Or, une proportion est nécessaire entre l'instrument et l'agent. Par conséquent, les ministres de Jésus-Christ doivent lui être conformes. Or, en tant qu'il était Dieu et homme, Jésus-Christ, en sa qualité de maître, a opéré notre salut par son autorité et sa puissance propres, en sorte que, comme homme, il a souffert pour nous racheter, et, parce qu'il était Dieu, sa Passion est devenue pour nous une cause de salut. Les ministres de Jésus-Christ doivent donc être des hommes, et participer en quelque chose à sa divinité par un pouvoir spirituel ; car l'instrument participe à quelque degré à la puissance de l'agent principal. L'Apôtre dit, en parlant de cette puissance, que *Dieu lui a donné la puissance pour édifier, et non pour détruire* (II. Cor., XIII, 10).

Il ne faut pas dire que cette puissance a été concédée aux disciples de Jésus-Christ de telle manière qu'ils ne devaient pas la transmettre

sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent, secundum illud Apostoli : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (I. Cor., IV, 1). Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens : *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc., XXII, 19). Eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Joann., XX, 23). Eisdem etiam docendi et baptizandi injunxit officium, dicens : *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos* (Matth., XXVIII, 19). Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens; sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exsequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut dominus, auctoritate et virtute propria, nostram salutem operatus est, in quantum fuit Deus et homo, ut, secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur, secundum autem quod Deus, Passio ejus nobis fieret salutaria. Oportet igitur ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis ejus participare secundum aliquam spiritualem potestatem; nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus quod *potestatem dedit ei Dominus in ædificationem, et non in destructionem* (II. Cor., XIII, 10).

Non est autem dicendum quod potestas

Digitized by Google

pourquoi, comme nous l'avons dit, le Seigneur ayant confié à ses disciples la consécration de son corps, il leur a donné de plus le pouvoir de remettre les péchés, et ce pouvoir est signifié par les clefs dont Jésus-Christ a dit, en s'adressant à saint Pierre : *Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux* (Matth., XVI, 19). Le ciel, en effet, est fermé ou bien ouvert pour chacun selon qu'il est assujetti au péché ou qu'il en est purifié : aussi, faire usage de ces clefs s'appelle lier ou délier, ce qui s'entend des péchés. Nous avons parlé plus haut de ces clefs (ch. 72).

CHAPITRE LXXV.

De la distinction des ordres.

Il faut considérer que la puissance destinée à produire un effet principal a naturellement dans sa dépendance les puissances inférieures qui sont à son service. Nous le voyons clairement par les arts. Ceux qui disposent la matière sont au service de l'art qui applique la forme artificielle ; celui qui applique la forme artificielle est au service de l'art auquel appartient la fin du produit artificiel, et aussi l'art qui a pour but une fin antérieure est soumis à celui à qui appartient la fin dernière : ainsi, l'art de couper le bois est subordonné à l'art de construire des vaisseaux ; celui-ci à l'art du pilote, et ce dernier est subordonné à l'art du commerce, de la guerre ou de quelque autre analogue, selon que l'on peut utiliser la navigation pour des fins diverses. Dès lors donc que le pouvoir de l'Ordre est principalement destiné à consacrer le corpus de Jésus-Christ, à le distribuer aux fi-

commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata, quæquidem potestas per claves intelligitur, de quibus Dominus Petro dixit : *Tibi dabo claves regni cœlorum* (Matth., XVI, 19) ; cœlum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subjacet vel a peccato purgatur ; unde et usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis ; de quibus quidem clavibus supra (c. 72) dictum est.

CAPUT LXXV.

De distinctione ordinum.

Considerandum est autem quod potestas quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes. Quod manifeste in artibus apparet ; arti enim quæ formam artificialem inducit deserviunt artes quæ disponunt materiam, et illa quæ formam inducit deservit arti ad quam pertinet artificiati finis, et ulterius quæ ordinatur ad anteriorem finem deservit illi ad quam pertinet ultimus finis ; sicut ars quæ cædit ligna deservit navifactivæ, et hæc gubernatoriæ, quæ iterum deservit œconomicæ vel militari aut alicui hujusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse

Digitized by Google

dèles et à les purifier de leurs péchés, il doit y avoir un ordre principal, dont le pouvoir s'étende spécialement à cela, c'est l'ordre sacerdotal, et d'autres qui soient à son service en disposant en quelque sorte la matière, et ceux-ci sont les ordres des ministres.

Mais, parce que le pouvoir sacerdotal s'étend, comme nous l'avons dit (ch. 71), à deux choses, savoir à consacrer le corps de Jésus-Christ et à rendre les fidèles capables de recevoir l'Eucharistie, en les absolvant de leurs péchés, les ordres inférieurs doivent être à son service pour ces deux choses, ou seulement pour l'une d'elles; et il est clair qu'un ordre inférieur est d'autant plus élevé qu'il est au service de l'ordre sacerdotal dans un plus grand nombre de choses, ou dans une chose plus excellente. Les derniers ordres ne sont donc utiles à l'ordre sacerdotal que dans la préparation du peuple : les Portiers, en éloignant les infidèles des assemblées des fidèles; les Lecteurs, en enseignant aux catéchumènes les éléments de la foi, et c'est pour cela qu'on leur donne à lire les livres de l'Ancien Testament; les Exorcistes, en purifiant ceux qui sont déjà instruits, si le démon les empêche en quelque manière de recevoir les sacrements. Quant aux ordres supérieurs, ils sont au service de l'ordre sacerdotal, et pour la préparation du peuple, et pour la consommation du sacrement; car le ministère des Acolythes comprend les vases non sacrés, dans lesquels est préparée la matière du sacrement, et, pour cette raison, on leur remet les burettes dans leur ordination; le ministère des Sous-Diacres s'étend aux vases sacrés et à la disposition de la matière non consacrée; les Diacres exercent de plus un certain ministère sur la matière déjà consacrée, puisqu'ils distribuent aux fidèles le sang de Jésus-Christ; c'est pourquoi ces trois

aliquem principalem ordinem cujus potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aliqualiter, materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium.

Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (c. 74), se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem et ad reddendum fideles idoneos, per absolutionem a peccatis, ad Eucharistiæ perceptionem, oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque vel in altero tantum; et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi præparatione : Ostiarii quidem, arcendo infideles a cœtu fidelium; Lectores autem, instruendo cathecumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti committitur legenda; Exorcistæ autem, purgando eos qui jam instructi sunt, si aliqualiter a dæmone impediuntur a perceptione sacramentorum. Superiores verò ordines sacerdotali deserviunt, et in præparatione populi, et ad consummationem sacramenti; nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia præparatur, unde eis urceoli in sua ordinatione tradundur; Subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra et super dispositionem materiæ nondum consecratæ; Diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam jam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus;

Digitized by Google

ordres, des Prêtres, des Diacres et des Sous-Diacres sont appelés sacrés, parce qu'ils ont reçu un ministère sur des choses sacrées. Les ordres supérieurs servent aussi à la préparation du peuple; de là vient que les Diacres sont chargés d'exposer au peuple la doctrine de l'Évangile, les Sous-Diacres celle des Apôtres, et les Acolythes ont à pourvoir pour ces deux fonctions à ce qui contribue à la solennité de l'enseignement, comme de porter des flambeaux et de fournir les autres choses semblables.

CHAPITRE LXXVI.

De la dignité des évêques. Il y en a un qui est au-dessus de tous les autres.

Puisque, comme nous l'avons dit, tous ces ordres sont conférés au moyen d'un sacrement (ch. 74), et que certains ministres de l'Église doivent dispenser les sacrements de l'Église, il est nécessaire qu'il y ait dans l'Église une puissance supérieure, et dont le ministère soit plus élevé, pour dispenser le sacrement de l'Ordre. Cette puissance est celle de l'Évêque, et, quoiqu'elle ne soit pas plus étendue que celle du prêtre pour la consécration du corps de Jésus-Christ, elle l'excède cependant pour les choses qui regardent les fidèles; car la puissance sacerdotale elle-même dérive de la puissance épiscopale, et tout ce qui est d'une exécution difficile dans le gouvernement du peuple fidèle est réservé aux Évêques, par l'autorité desquels les prêtres eux-mêmes peuvent accomplir les choses qui leur sont commises. C'est pour cela que dans leurs fonctions les prêtres emploient des choses consacrées par l'Évê-

et ideo hi tres ordines, scilicet Sacerdotum, Diaconorum et Subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in præparatione populi; unde et Diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, Subdiaconibus apostolica, Acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinæ, ut scilicet luminaria deferant et alia hujusmodi administrent.

CAPUT LXXVI.

De episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus.

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur ut dictum est (c. 74), sacramenta vero Ecclesiæ sunt per aliquos ministros Ecclesiæ dispensanda, ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia, alicujus altioris ministerii, quæ Ordinis sacramentum dispenset; et hæc est episcopalis potestas, quæ, etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quæ pertinent ad fideles; nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quidquid arduum circa populum fidelem est agendum Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum committitur; unde et in his quæ sacerdotes agunt utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut in Eucharistiæ consecratione utuntur consecratis per Episcopum

Digitized by Google

que : par exemple, ils se servent, dans la consécration de l'Eucharistie, d'un calice, d'un autel et de linges que l'Évêque a consacrés. Ainsi donc, il est manifeste que la puissance souveraine pour le gouvernement du peuple fidèle appartient à la dignité épiscopale.

1° Il est clair que bien que l'on établisse la distinction des peuples sur la diversité des diocèses et des villes, comme il y a une seule Église, il doit y avoir un seul peuple chrétien. De même donc qu'il faut pour un peuple particulier, qui compose une Église, un Évêque, qui soit le chef de tout le peuple, ainsi il est nécessaire que dans tout le peuple chrétien il y en ait un qui soit le chef de toute l'Église.

2° Il faut, pour l'unité de l'Église, que tous les fidèles s'accordent dans la foi. Or, il arrive que des questions s'agitent touchant les points de foi, et la diversité des sentiments diviserait l'Église, si la décision d'un seul ne la maintenait dans l'unité. Il est donc indispensable, pour que l'unité de l'Église se conserve, qu'un seul préside à toute l'Église. Or, il est manifeste que Jésus-Christ ne fait pas défaut dans les choses nécessaires à l'Église, qu'il a aimée, et pour laquelle il a versé son sang, puisque le Seigneur dit aussi de la Synagogue : *Qu'ai-je dû faire de plus à ma vigne que je ne lui aie pas fait* (Is., v, 4)? On ne peut donc pas douter qu'un seul préside à toute l'Église, en vertu de l'institution de Jésus-Christ.

3° Il n'est permis à personne de douter que le gouvernement de l'Église ne soit parfaitement ordonné, puisque c'est par celui qui l'a réglé que *les rois règnent et que les législateurs rendent de justes décrets.* (Prov., VIII, 15). Or, le meilleur gouvernement pour une multitude, c'est d'être régie par un seul. Ce qui le prouve, c'est la fin du ouve'

calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

1° Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas diœceses t civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiæ requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiæ caput.

2° Item, Ad unitatem Ecclesiæ requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quæ fidei sunt contingit quæstiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo, ad unitatem Ecclesiæ conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiæ præsit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesiæ in necessariis non deficit, quam *di*lexit, et pro ea sanguinem suum fudit, quum et de Synagoga dicatur per Dominum: *Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci ei* (Isai., v, 4)? Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiæ præsit.

3° Adhuc, Nulli dubium esse debet quin Ecclesiæ regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *reges regnant et legum conditores justa decernunt* (Proverb., VIII, 15). Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis;

Digitized by Google

nement, qui est la paix ; car le but de celui qui gouverne est de procurer la paix et l'union des sujets ; et un seul homme est plus capable que plusieurs de réaliser cette union. Évidemment donc, le gouvernement de l'Église a été réglé de telle sorte qu'un seul préside à toute l'Église.

4° L'Église militante dérive de l'Église triomphante par ressemblance ; aussi saint Jean, dans l'Apocalypse, vit Jérusalem descendre du ciel, et il fut dit à Moïse de faire toutes choses sur le modèle qui *lui* avait été montré sur la montagne. Or, un seul préside dans l'Église triomphante, et c'est le même qui préside à tout l'univers, c'est-à-dire Dieu ; car il est dit : *Ils seront son peuple, et Dieu sera au milieu d'eux comme leur Dieu* (Apoc., XXI, 3). Il y a donc aussi dans l'Église militante un seul qui a la présidence sur tous. C'est pour cela qu'il est écrit : *Les enfants de Juda et d'Israël se réuniront ensemble, et ils établiront sur eux un chef unique* (Osée, I, 11) ; et le Seigneur dit : *Il y aura un seul bercail et un seul pasteur* (Joann., X, 16).

Si l'on allègue que Jésus-Christ, qui est le seul époux de l'Église une est ce chef et ce pasteur unique, cette réponse ne suffit pas. Il est évident, en effet, que Jésus-Christ consacre lui-même tous les sacrements de l'Église ; car c'est lui-même qui baptise, c'est lui-même qui remet les péchés, il est lui-même le vrai prêtre, qui s'est offert sur l'autel de la croix, et par la puissance duquel son corps est consacré tous les jours sur l'autel ; et cependant, comme il ne devait pas rester corporellement présent avec tous les fidèles, il a choisi des ministres, pour dispenser ces sacrements aux fidèles, ainsi que nous l'avons vu plus haut (ch. 74). Pour la même raison donc, parce qu'il devait priver l'Église de sa présence corporelle, il fallait qu'il commît quelqu'un pour administrer à

unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiæ sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiæ præsit.

4° Amplius, Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur ; unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de cœlo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus præsidet, qui etiam præsidet in toto universo, scilicet Deus ; dicitur enim : *Ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus* (Apoc., XXI, 3). Ergo et in Ecclesia militante unus est qui præsidet universis. Hinc est quod dicitur : *Congregabuntur filii Juda et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum* (Oseæ, I, 11) ; et Dominus dicit : *Fiet unum ovile et unus pastor* (Joann., X, 16).

Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiæ sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit ; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur ; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos prædicta fidelibus dispensaret, ut supra (c. 74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia præsentiam corporalem erat Ecclesiæ subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui

Digitized by Google

sa place l'Eglise universelle. C'est pourquoi, avant son Ascension, il dit à saint Pierre : *Paissez mes brebis* (Joann., XXI, 17); et avant sa Passion : *Quand vous serez converti affermissez vos frères* (Luc, XXII, 32); et il ne fit qu'à lui cette promesse : *Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux* (Matth., XVI, 19), pour montrer que la puissance des clefs doit arriver aux autres par lui, afin de conserver l'unité de l'Église.

On ne peut pas dire que, bien que Jésus-Christ ait conféré cette dignité à saint Pierre, elle ne se transmet cependant pas par lui à d'autres; car, évidemment, Jésus-Christ a institué l'Église de telle manière qu'elle durât jusqu'à la fin du monde, selon cette parole : *Il s'assiéra sur le trône de David, et il possédera son royaume, afin de l'affermir et de le fortifier dans l'équité et la justice, depuis ce jour jusqu'à jamais* (Is., IX, 7). Manifestement donc, il a établi dans le ministère ceux qui étaient avec lui, de telle sorte que leur puissance passât à leurs successeurs, jusqu'à la fin du monde, pour l'utilité de l'Église, dès lors surtout qu'il dit lui-même : *Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle* (Matth., XXVIII, 20).

Ceci exclut l'erreur présomptueuse de ceux qui essaient de se soustraire à l'obéissance et à la soumission dues à saint Pierre, en ne reconnaissant pas le Pontife Romain, son successeur, pour le pasteur de l'Église universelle.

CHAPITRE LXXVII.

Les sacrements peuvent être dispensés par de mauvais ministres.

1° Il est clair, par ce que nous avons vu (ch. 74), que les ministres de

loco sui universalis Ecclesiæ gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante Ascensionem : *Pasce oves meas* (Joann., XXI, 17); et ante Passionem : *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (Luc., XXII, 32); et ei soli promisit : *Tibi dabo claves regni cælorum* (Matth., XVI, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiæ unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem seculi duratura, secundum illud : *Super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in judicio et justitia, amodo et usque in sempiternum* (Isai., IX, 7). Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiæ usque ad finem seculi; præsertim quum ipse dicat : *Ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem seculi* (Matth., XXVIII, 20).

Per hoc autem excluditur quorumdam præsumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subjectione Petri, successorem ejus, Romanum Pontificem, universalis Ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

CAPUT LXXVII.

Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt.

1° Ex his quæ præmissa sunt (c. 74

Digitized by Google

l'Église reçoivent de Dieu, dans l'ordination, une certaine puissance pour dispenser les sacrements aux fidèles. Or, ce qu'une chose acquiert par la consécration demeure perpétuellement en elle; ce qui fait qu'on ne réitère jamais la consécration d'une chose consacrée. Le pouvoir de l'Ordre demeure donc perpétuellement dans les ministres de l'Église. Donc le péché ne le détruit pas. Donc les pécheurs et les méchants eux-mêmes, pourvu qu'ils soient ordonnés, peuvent conférer les sacrements de l'Église.

2° Aucun être ne peut faire ce qui excède sa faculté, à moins qu'il n'en reçoive d'ailleurs la puissance; et nous en avons la preuve tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre politique; car l'eau ne saurait échauffer, si le feu ne lui communique pas cette vertu, et le magistrat ne peut réprimer les désordres des citoyens, s'il n'en a pas reçu du roi le pouvoir. Or, nous avons vu que les effets produits par les sacrements excèdent la puissance des hommes (ch. 74). Personne donc ne peut dispenser les sacrements, quelque bon qu'il soit, s'il ne reçoit pas la puissance de le faire. Or, la malice et le péché sont les contraires de la bonté de l'homme. Donc le péché lui-même n'empêche pas celui qui a reçu cette puissance de dispenser validement les sacrements.

3° On considère l'homme comme bon ou mauvais à raison de la vertu ou du vice, qui sont de certaines habitudes. Or, il y a entre l'habitude et la puissance cette différence, que la puissance nous donne le pouvoir de faire quelque chose, au lieu que l'habitude ne nous donne le pouvoir de rien faire, mais elle nous rend capables ou incapables d'accomplir bien ou mal ce que nous pouvons faire. L'habitude ne nous donne ni ne nous ôte donc pas le pouvoir de faire quelque chose, mais

manifestum est quod ministri Ecclesiæ potentiam quamdam in Ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur perpetuo in eo manet; unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur Ordinis perpetuo in ministris Ecclesiæ manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus et malis, dummodo Ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

2° Item, Nihil potest in id quod ejus facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate; quod tam in naturalibus quam in civilibus patet; non enim aqua calefacere potest, nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne, neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. Ea autem quæ in sacramentis aguntur facultatem humanam excedunt, ut ex præmissis (c. 74) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit impeditur quominus sacramenta dispensare possit.

3° Adhuc, Homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quæ sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur non datur neque tollitur nobis ali-

Digitized by Google

c'est à elle que nous devons de faire une chose bien ou mal. Donc, parce que quelqu'un est bon ou mauvais, ce n'est pas ce qui lui confère la puissance ou le met dans l'impuissance de dispenser les sacrements, mais cela le rend capable ou incapable de les bien dispenser.

4° L'être qui agit par la puissance d'un autre ne s'assimile pas à lui-même, mais à l'agent principal le sujet de l'action : par exemple, une maison n'est pas assimilée aux instruments dont l'ouvrier fait usage, mais à son art. Or, en conférant les sacrements, les ministres de l'Église n'agissent pas par leur propre puissance, mais par la puissance de Jésus-Christ, de qui il est dit : *C'est lui qui baptise* (Joann., I, 33) ; ce qui fait dire que les ministres agissent en qualité d'instruments ; car le ministre est comme un instrument animé. La malice des ministres n'empêche donc pas les fidèles de recevoir de Jésus-Christ le salut par les sacrements.

5° L'homme ne peut pas juger de la bonté ou de la malice d'un autre homme ; car cela appartient exclusivement à Dieu, qui pénètre les secrets du cœur. Si donc la malice du ministre pouvait empêcher l'effet du sacrement, l'homme ne pourrait pas espérer son salut avec certitude, et sa conscience ne resterait pas délivrée du péché. Il nous paraît donc répugner que quelqu'un fonde l'espérance de son salut sur la bonté d'un pur homme ; car il est écrit : *Maudit l'homme qui se confie dans l'homme* (Jérém., XVII, 5). Or, si l'homme n'espérait obtenir le salut par les sacrements qu'autant qu'ils seraient dispensés par un bon ministre, il semblerait faire reposer en quelque sorte l'espérance de son salut sur l'homme. Afin donc de faire reposer l'espérance de notre salut sur Jésus-Christ, qui est Dieu et homme, nous devons reconnaître que les sa-

quid posse, sed hoc per habitum acquirimus ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur, ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

4° Amplius, Quod agit in virtute alterius non assimilat sibi patiens, sed principali agenti ; non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiæ in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur : *Hic est qui baptizat* (Joann., 1, 33) ; unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur ; minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

5° Præterea, De bonitate vel malitia alterius hominis homo judicare non potest ; hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia ejus remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod spem suæ salutis in bonitate puri hominis quis ponat ; dicitur enim : *Maledictus homo qui confidit in homine* (Jerem., XVII, 5). Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suæ salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostræ

Digitized by Google

crements sont salutaires par la puissance de Jésus-Christ, que ce soient de bons ou de mauvais ministres qui les dispensent.

Nous en avons encore une preuve en ce que le Seigneur nous enseigne qu'il faut obéir même aux mauvais prélats, dont, cependant, on ne doit pas imiter les œuvres; car il dit : *Les Scribes et les Pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse. Observez donc et faites tout ce qu'ils vous diront; mais gardez-vous d'agir suivant leurs œuvres* (Matth., XXIII, 2 et 3). Or, on doit bien plutôt obéir à certains hommes parce qu'ils reçoivent leur ministère de Jésus-Christ qu'en considération de la chaire de Moïse. Il faut donc obéir même aux mauvais ministres; ce qui ne serait pas, s'ils ne conservaient pas la puissance de l'Ordre, à cause de laquelle on leur obéit.

Par là se trouve exclue l'erreur de quelques-uns, qui disent que tous les bons peuvent administrer les sacrements, et qu'aucun méchant ne le peut faire (1).

CHAPITRE LXXVIII.

Du sacrement de Mariage.

Quoique les sacrements rétablissent les hommes dans la grâce, ils ne leur rendent cependant pas immédiatement l'immortalité ; et nous en avons donné plus haut les raisons (ch. 52 et 55). Or, tous les êtres

(1) Ce fut l'erreur des Donatistes, exposée par saint Augustin dans son livre *des Hérésies* (c. 69). — Voyez la note 2 du chapitre 59, page 688. — Le même Docteur, après avoir rapporté le texte de saint Jean : *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto* (I, 33), ajoute : « Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat;

salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos, sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda; dicit enim : *Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisæi. Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate et facite ; secundum opera vero eorum nolite facere* (Matth., XXIII, 2 et 3). Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum ; quod non esset, nisi in eis Ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT LXXVIII.

De sacramento Matrimonii.

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem; cujus rationes supra (c. 52 et 55) ostendimus. Quæcumque autem corruptibilia sunt perpetuari

Digitized by Google

corruptibles ne peuvent se perpétuer que par la génération. Puis donc que le peuple fidèle devait se perpétuer jusqu'à la fin du monde, il était nécessaire que cela eût lieu par la génération, qui perpétue également l'espèce humaine.

Il faut considérer que, quand une chose est destinée à des fins diverses, elle a besoin que divers principes la dirigent vers chaque fin, parce que la fin est proportionnée à l'agent. Or, la génération humaine est destinée à plusieurs fins, qui sont la perpétuation de l'espèce et celle du bien politique : par exemple, du peuple qui forme un état ; elle est encore destinée à la perpétuation de l'Église, qui consiste dans la société des fidèles. Par conséquent, divers principes doivent régler cette génération. En tant donc qu'elle est destinée à réaliser un bien naturel, qui est la perpétuité de l'espèce, elle est dirigée vers sa fin par la nature, qui incline à cette fin ; et en ce sens on l'appelle un devoir naturel. Considérée par rapport au bien politique, elle est soumise aux disposi-

« Judas baptizet, hic est qui baptizat... Illud quod datum est, unum est, nec impar « propter impares ministros ; sed par et æquale propter, *hic est qui baptizat* » (*Tract.* VI *in Joannem*, nis 7 et 8). Il dit encore ailleurs : « Dedit Judas baptisma, nec baptizatum est post Judam ; dedit Joannes, et baptizatum est post Joannem » (*De unitate Eccles.*, c. 21, n. 58). — Les Donatistes essayèrent, mais vainement, de se faire appuyer par Constantin. L'empereur renvoya la cause au pape. Saint Melchiade les condamna dans un concile tenu à Rome en 313. Plus tard, un autre concile, assemblé à Arles, proscrivit de nouveau cette hérésie. Dans le XIIe siècle, les Vaudois, se révoltant contre l'Église, prétendirent que tous les hommes sont prêtres, et que les méchants perdent le pouvoir d'administrer les sacrements. A la fin du même siècle, les Albigeois, qui renouvelèrent l'hérésie Manichéenne et remplirent de troubles le Languedoc, refusèrent de reconnaître la puissance spirituelle des ministres de l'Église. Vers 1360, Wiclef enseigna que Jésus Christ seul ordonne quand il veut et comme il veut ; qu'un homme à qui sa conscience rend le témoignage qu'il accomplit la loi de Jésus-Christ est sûr d'être ordonné prêtre par Jésus-Christ, et que celui qui a le plus de pouvoir dans l'Église et la seule autorité légitime, c'est le plus saint. Le concile de Constance condamna la proposition suivante extraite des écrits de Wiclef : « Si Episcopus vel sacerdos exsistat in peccato « mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat. » Les Anabaptistes s'étant approprié cette doctrine et l'ayant mise en pratique, le concile de Trente les condamna en ces termes : « Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali exsistentem, « modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, « servaverit, non conficere, aut conferre sacramentum, anathema sit » (Sess. VII, can. 12).

non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate ; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiæ, quæ in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturæ, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem ; et sic dicitur esse naturæ officium. In quantum

Digitized by Google

tions de la loi civile. De même, selon qu'elle a pour fin le bien de l'Église, elle doit être subordonnée au gouvernement ecclésiastique. Or on donne le nom de sacrements aux choses que les ministres de l'Église dispensent au peuple. Le Mariage donc, en tant qu'il consiste dans l'union du mari et de la femme, qui se proposent d'engendrer et d'élever des enfants en vue de l'honneur de Dieu, est un sacrement de l'Église; et c'est pour cela que les personnes qui se marient reçoivent une bénédiction des ministres de l'Église. Comme dans les autres sacrements l'action extérieure figure quelque chose de spirituel, ainsi dans ce sacrement l'union du mari et de la femme figure l'union de Jésus-Christ et de l'Église, selon cette parole de l'Apôtre : *Ce sacrement est grand ; je dis en Jésus-Christ et en l'Église* (Eph., v, 32). Et, parce que les sacrements effectuent ce qu'ils figurent, nous devons croire que ce sacrement confère à ceux qui se marient la grâce en vertu de laquelle ils appartiennent à l'union de Jésus-Christ et de l'Église; et cela leur est très nécessaire, pour qu'ils se livrent aux choses charnelles et terrestres de telle sorte qu'ils ne se séparent point de Jésus-Christ et de l'Église.

Puis donc que l'union du mari et de la femme représente l'union de Jésus-Christ et de l'Église, la figure doit répondre à la chose figurée. Or, l'union de Jésus-Christ et de l'Église est entre un seul et une seule qu'il doit posséder toujours; car il n'y a qu'une Église, selon ce qui est écrit : *Une seule est ma colombe et ma parfoite* (Cant., VI, 8); et Jésus-Christ ne sera jamais séparé de son Église; car il dit lui-même : *Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle* (Matt., XXVIII, 20); et nous lisons encore : *Toujours nous serons avec le Seigneur*

vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiæ, oportet quod subjaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur, secundum quod consistit in conjunctione maris et feminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare, est Ecclesiæ sacramentum; unde et quædam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiæ adhibetur. Et, sicut in aliis sacramentis per ea quæ exterius aguntur spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminæ conjunctio Christi et Ecclesiæ figuratur, secundum illud Apostoli : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (*Ephes.*, v, 32). Et, quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur per quam ad unionem Christi et Ecclesiæ pertineant; quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disjungantur.

Quia igitur, per conjunctionem maris et feminæ, Christi et Ecclesiæ conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Conjunctio autem Christi et Ecclesiæ est unius ad unam perpetuo habendam; est enim una Ecclesia, secundum illud : *Una est columba mea, perfecta mea* (*Cant.*, VI, 8); nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur; dicit enim ipse : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem seculi* (Matth., XXVIII,

Digitized by Google

(I. Thessal., IV, 16). Le Mariage, en tant qu'il est un sacrement de l'Église, doit donc exister entre un seul et une seule qu'il possédera indivisiblement; et cela entre dans le serment de fidélité par lequel le mari et la femme se lient réciproquement.

Il y a donc un triple bien dans le Mariage, en tant qu'il est un sacrement de l'Église : la naissance et l'éducation des enfants pour l'honneur de Dieu; la fidélité, puisqu'un seul homme se lie à une seule épouse, et le sacrement, selon que l'union du mariage est indivisible, en tant qu'elle est le sacrement [ou le signe mystérieux] de l'union de Jésus-Christ et de l'Église.

Nous avons traité plus haut toutes les autres questions que l'on doit examiner au sujet du Mariage (liv. III, ch. 122 et 126).

CHAPITRE LXXIX.

Jésus-Christ doit ressusciter un jour les corps.

Puisque nous avons prouvé que Jésus-Christ nous a délivrés des châtiments que nous avons encourus par le péché du premier homme (ch. 55), dès lors que, le premier homme ayant péché, le péché ne nous a pas été transmis seul, mais encore la mort, qui est la peine du péché, selon cette parole de l'Apôtre : *Le péché est entré en ce monde par un seul homme, et par le péché la mort* (Rom., V, 12), il est nécessaire que Jésus-Christ nous délivre de tous les deux, c'est-à-dire de la coulpe et de la mort. C'est pourquoi l'Apôtre dit au même endroit : *Si par le péché d'un seul la mort a régné par un seul, à plus forte raison ceux qui recevront l'abondance de la grâce, du don et de la justice régneront-ils dans la vie*

20); et ulterius : *Semper cum Domino erimus* (I. *Thessal.*, IV, 16). Necesse est igitur quod Matrimonium, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam; et hoc pertinet ad fidem qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona Matrimonii, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum : scilicet proles ad cultum Dei suscipienda et educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis conjunctio, in quantum est conjunctionis Christi et Ecclesiæ sacramentum.

Cætera autem quæ in Matrimonio considerandа sunt supra pertractavimus (l. III, c. 122 et 126).

CAPUT LXXIX.

Quod per Christum resurrectio corporum sit futura.

Quia vero supra (c. 55) ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quæ per peccatum primi hominis incurrimus, peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quæ est pœna peccati, secundum illud Apostoli : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (*Rom.*, V, 12), necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus : *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis*

Digitized by Google

par un seul, qui est Jésus-Christ (Ibid., 17). Afin donc de nous faire v les deux choses en lui, il a voulu mourir et ressusciter. Il a voulu mo rir pour nous purifier du péché ; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Comme i été décrété que tous les hommes mourront une fois,..... ainsi Jésus-Christ été offert une fois pour effacer les péchés d'un grand nombre* (Hébr., I 27 et 28). Il a voulu ressusciter pour nous délivrer de la mort ; aus l'Apôtre dit : *Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, et il est les pr mices de ceux qui se sont endormis ; parce que la mort est venue par u homme, et la résurrection des morts viendra par un homme* (I. Cor., XV, 2 et 21). L'effet de la mort de Jésus-Christ nous est donc appliqué dans les sacrements ; car nous avons dit plus haut que les sacrements opèrent en vertu de la Passion de Jésus-Christ (ch. 56). Quant à l'effet de la résurrection de Jésus-Christ, qui consiste dans notre délivrance de la mort, il nous sera appliqué à la fin du monde, lorsque nous ressusciterons tous par la puissance de Jésus-Christ ; de là ce que dit l'Apôtre : *Si l'on vous prêche que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, comment s'en trouve-t-il parmi vous qui disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts? Or, s'il n'y a pas de résurrection des morts, Jésus-Christ n'est pas non plus ressuscité. Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine, et votre foi est vaine aussi* (Ibid., 12-14). La foi nous oblige donc à croire qu'il y aura une résurrection des morts.

Plusieurs, cependant, entendant cela autrement qu'il ne faut, ne croient pas que les corps doivent ressusciter ; mais ils s'efforcent d'appliquer tout ce qu'on lit dans l'Écriture touchant la résurrection à la résurrection spirituelle, en tant que quelques-uns ressuscitent de la mort du péché par la grâce.

abundantiam gratiæ, et donationis et justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. (*ibid.*, 17). Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret; unde Apostolus dicit : *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori,... sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata* (*Hebr.*, IX, 27 et 28) Resurgere autem voluit, ut nos a morte liberaret; unde Apostolus : *Christus resurrexit a mortuis primitiæ dormientium : quoniam quidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum* (I. *Cor.*, XV, 20 et 21). Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur, quantum ad remissionem culpæ; dictum est enim supra (c. 56) quod sacramenta in virtute Passionis Christi operantur. Effectum autem resurrectionis Christi, quantum ad liberationem a morte, in fine sæculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus; unde dicit Apostolus : *Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est ? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra, inanis est et fides vestra* (*ibid.*, 12-14). Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero, hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt ; sed quod de resurrectione legitur in Scripturis ad spiritualem resurrectionem

Digitized by Google

1° L'Apôtre condamne cette erreur en ces termes : *Évitez les entretiens vains et profanes; car ils contribuent beaucoup à faire naître l'impiété, et les discours qui s'y tiennent s'insinuent comme une gangrène : de ce nombre sont Hyménée et Philète, qui sont sortis de la vérité, en disant que la résurrection est déjà arrivée* (II. Tim., II, 16-18); ce qui ne pouvait s'entendre que d'une résurrection spirituelle. Il est donc contraire à la vérité de la foi d'admettre une résurrection spirituelle et de rejeter celle des corps.

2° Le langage que tient l'Apôtre aux Corinthiens prouve évidemment qu'on doit appliquer les paroles qui précèdent à la résurrection des corps; car un peu plus loin il dit : *Un corps animal est semé, et il ressuscitera corps spirituel* (I. Cor., XV, 44); et dans cet endroit il traite manifestement de la résurrection du corps. Il ajoute ensuite : *Il faut que cette partie corruptible revête l'incorruptibilité et que cette partie mortelle revête l'immortalité* (Ibid., 53). Or, cette partie corruptible et mortelle, c'est le corps. Donc c'est le corps qui ressuscitera.

3° Le Seigneur a promis l'une et l'autre de ces résurrections; car il est dit : *En vérité, en vérité je vous dis que l'heure vient, et elle est venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu; et ceux qui l'auront entendue vivront* (Joann., V, 25); ce qui paraît avoir trait à la résurrection spirituelle des âmes, qui commençait à se réaliser dans ce temps, par là même que plusieurs s'attachaient à Jésus-Christ par la foi; mais il parle ensuite expressément de la résurrection des corps, en disant : *L'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu* (Ibid., 28). Il est évident, en effet, que les corps sont

referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

1° Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur; dicit enim : *Profana et vaniloquia devita; multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit : ex quibus est Hymenæus et Philetus, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam esse* (II. Tim., II, 16-18); quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem et negare corporalem.

2° Præterea, Manifestum est, ex his quæ Apostolus Corinthiis dicit, quod præmissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. Nam post pauca subdit : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (I. Cor., XV, 44), ubi manifeste corporis resurrectionem tangit; et postmodum subdit : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem* (*ibid.*, 53). Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

3° Adhuc, Dominus utramque resurrectionem promittit; dicit enim : *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent* (Joann., V, 25); quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quæ tunc jam fieri incipiebat dum aliqui per fidem Christo adhærebant; sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens : *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei* (*ibid.*, 28). Manifestum est enim quod animæ in monumentis non sunt,

Digitized by Google

dans les tombeaux, et non les âmes. Donc la résurrection des corps est prédite ici.

4° Job annonce aussi expressément la résurrection des corps ; car il dit : *Je sais que mon Rédempteur vit, et qu'au dernier jour je ressusciterai de la terre, et je serai de nouveau revêtu de ma peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair* (Job, XIX, 25 et 26).

Une raison évidente nous aide encore à prouver la résurrection future de la chair, si l'on tient compte de ce que nous avons établi précédemment. En effet :

1° Nous avons démontré que les âmes des hommes sont immortelles (liv. II, ch. 79), elles survivent donc aux corps, dégagées des corps. Or, il est clair, d'après ce que nous avons dit (liv. II, ch. 83 et 84), que l'âme est naturellement unie au corps, puisque par son essence elle est la forme du corps. Il est donc contraire à la nature de l'âme d'être séparée du corps. Or, rien de contraire à la nature ne peut durer toujours. Donc l'âme ne sera pas perpétuellement sans le corps. Puis donc qu'elle subsiste perpétuellement, elle devra être unie une seconde fois au corps; ce qui constitue la résurrection. Donc l'immortalité des âmes semble exiger la résurrection future des corps.

2° Nous avons prouvé que le désir naturel de l'homme tend à la félicité (liv. III, ch. 24). Or, la félicité suprême consiste dans la perfection de l'être qui est heureux. Donc tout être à la perfection duquel il manque quelque chose, ne possède pas encore la félicité parfaite, puisque son désir n'est pas encore complétement apaisé; car tout être imparfait désire naturellement arriver à sa perfection. Or, l'âme

sed corpora. Prædicitur ergo hic corporum resurrectio.

4° Expresse etiam corporum resurrectio prænuntiatur a Job; dicitur enim : *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum* (Job., XIX, 25 et 26).

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quæ in superioribus sunt ostensa.

1° Ostensum est enim (l. II, c. 79) animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora, a corporibus absolutæ. Manifestum est etiam, ex his quæ dicta sunt (l. II, c. 83 et 84), quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animæ absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi; quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

2° Adhuc, Ostensum est supra (l. III, c. 24) naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum exsistens;

Digitized by Google

séparée du corps est en quelque manière imparfaite, de même que toute partie qui se trouve en dehors de son tout; car l'âme est naturellement une partie de la nature humaine. L'homme ne peut donc arriver à la félicité suprême qu'autant que son âme est de nouveau unie à son corps, à raison surtout de ce que nous avons établi que, durant cette vie, l'homme ne saurait parvenir à la félicité suprême (liv. III, ch. 48).

3° En vertu de la divine Providence, un châtiment est dû aux pécheurs et une récompense à ceux qui font le bien : nous l'avons prouvé (liv. III, ch. 140). Or, les hommes qui pèchent ou font le bien pendant la vie présente sont composés d'une âme et d'un corps. Donc une récompense ou un châtiment est dû aux hommes, et quant à l'âme, et quant au corps. Or, il résulte évidemment des démonstrations précédentes qu'ils ne peuvent arriver à la félicité suprême durant cette vie (liv. III, ch. 26 et suiv.); et souvent même les péchés ne sont pas punis pendant la vie présente; bien plus, comme le dit l'Écriture : *Pourquoi les impies vivent-ils, et sont-ils élevés et comblés de richesses* (Job, XXI, 7)? Il faut donc nécessairement admettre une nouvelle union de l'âme avec le corps, afin que l'homme puisse être récompensé et puni dans son âme et dans son corps.

CHAPITRE LXXX.

Objections contre la résurrection.

Quelques difficultés paraissent s'élever contre la croyance de la résurrection.

1° Nous ne voyons dans aucun des êtres de la nature ce qui a été

anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur, præsertim quum ostensum sit (l. III, c. 48) quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

3° Item, Sicut ostensum est (l. III, c. 140), ex divina Providentia peccantibus pœna debetur et bene agentibus præmium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore compositi, peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus, et secundum animam, et secundum corpus, præmium vel pœna. Manifestum est autem quod in hac vita præmium ultimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ ostensa sunt (l. III, c. 26 et seqq.); multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur; ut dicitur : *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt confortatique divitiis* (Job, XXI, 7)? Necessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima præmiari et puniri possit.

CAPUT LXXX.

Objectiones contra resurrectionem.

Sunt autem quædam quæ resurrectionis fidem impugnare videntur.

1° In nulla enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero

Digitized by Google

corrompu revenir numériquement le même à l'existence, de m
qu'il semble impossible de passer de nouveau d'une privation à l'
tude; et, pour cette raison, comme les êtres qui se corrompent ne
vaient se renouveler dans leur identité numérique, la nature vise
la génération à conserver l'identité spécifique de ce qui se corro
Dès lors donc que les hommes se corrompent par la mort, et
le corps de l'homme se résout lui-même jusqu'en ses premiers
ments, il ne paraît pas que l'homme puisse être rendu à la vie d
son identité numérique.

2° Il est impossible qu'un être ait son identité numérique lorsq
l'un de ses principes essentiels ne peut pas être numériquement
même; car toutes fois qu'un principe essentiel varie, l'essence de
chose, en vertu de laquelle la chose existe, de même qu'elle est un
varie elle-même. Or, ce qui rentre complétement dans le néant n
saurait se retrouver dans son identité numérique; car il y aura plut
une création nouvelle qu'une restauration de la chose. Or, plusieu
des principes essentiels de l'homme semblent rentrer dans le néant p
sa mort : Premièrement, la corporéité elle-même et la forme du m
lange, puisque le corps se dissout évidemment; en second lieu, l
parties sensitive et nutritive de l'âme, qui ne peuvent exister sans le
organes corporels; et de plus, l'humanité elle-même, que l'on dit êtr
la forme du tout, paraît rentrer dans le néant lorsque l'âme est sépar
du corps. Il semble donc impossible que l'homme ressuscite dans s
identité numérique.

3° Ce qui n'a pas de continuité ne paraît pas avoir d'identité num
rique, et cela est manifeste, non-seulement pour les dimensions et le
mouvements, mais encore pour les qualités et les formes; car, si quel

redire in esse, sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri; et ideo, quia quæ corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Quum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur, non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

2° Item, Impossibile est esse idem numero cujus aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest; nam, essentiali principio variato, semper variatur essentia rei, per quam res. sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum idem numero resumi non potest; potius enim erit nova rei creatio quam ejusdem reparatio. Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per ejus mortem in nihilum redire: et primo quidem ipsa corporeitas et forma mixtionis, quam corpus manifeste dissolvatur; deinde partes animæ sensitivæ et nutritivæ, quæ sine corporeis organis esse non possunt; ulterius autem, in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quæ dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

3° Adhuc, Quod non est continuum idem numero esse non videtur; quodquidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis; si enim post sanitatem alicu-

Digitized by Google

qu'un, après avoir été en santé, tombe malade et redevient sain, la santé qu'il recouvrera ne sera pas numériquement la même. Or, la mort détruit évidemment l'être de l'homme, puisque la corruption est la transition de l'être au non-être. Il est donc impossible que l'être de l'homme soit rétabli dans son identité numérique. Donc l'homme ne sera pas non plus numériquement le même; car les choses qui sont numériquement identiques quant à l'être sont une même chose.

4° Si le même corps de l'homme est rendu à la vie, il faudra, pour la même raison, que tout ce qui a appartenu au corps de l'homme lui soit restitué. Or, la plus grande inconvenance résulte de là, non-seulement à cause des cheveux, des ongles et des poils, que l'on voit retrancher tous les jours en les coupant, mais encore à raison des autres parties du corps que l'action de la chaleur naturelle résout insensiblement; et si toutes ces choses étaient rendues à l'homme lors de sa résurrection, ses dimensions en seraient accrues hors de toute convenance. Il ne paraît donc pas que l'homme doive ressusciter après sa mort.

5° Il arrive quelquefois que certains hommes mangent de la chair humaine, et ne se nourrissent que de cet aliment, et ainsi nourris ils engendrent des enfants. La même chair se trouve donc dans plusieurs hommes. Or, il n'est pas possible qu'elle ressuscite dans plusieurs; et la résurrection ne pourrait pas être universelle et entière, si chacun ne recouvre pas ce qu'il a possédé. Il semble donc impossible que la résurrection des morts doive avoir lieu.

6° On considère comme étant naturelle à l'espèce une chose commune à tous les êtres qui existent dans cette espèce. Or, la résurrection de l'homme n'est pas naturelle; car aucune puissance appartenant

infirmatus iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur, quum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero; quæ enim sunt eadem numero secundum esse sunt idem.

4° Amplius, Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid in corpore hominis fuit eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifesto quotidiana præcisione tolluntur, sed etiam propter alias partes corporis quæ occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur; quæ omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

5° Præterea, Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, et solum tali nutrimento nutriri, et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat; nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

6° Item, illud quod est commune omnibus exsistentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis; non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc

Digitized by Google

à un agent naturel ne suffit pour faire que tous les hommes ensemb ressuscitent. Donc tous les hommes ensemble ne ressusciteront pa

7 Si Jésus-Christ nous délivre, et de la coulpe, et de la mort, q est l'effet du péché, il semble que ceux-là seulement seront délivrés d la mort par la résurrection, qui auront participé aux mystères de J sus-Christ, pour être délivrés par eux de la coulpe. Or, cela n'a p lieu pour tous les hommes. Donc, paraît-il, tous les hommes ne re susciteront pas.

CHAPITRE LXXXI.

Solution des objections précédentes.

Pour résoudre ces difficultés, il nous faut considérer que, comme nous l'avons dit plus haut (ch. 52), Dieu, en constituant la nature humaine, attribua au corps humain quelque chose de plus que ce qui lui était dû en vertu des principes naturels, savoir une sorte d'incorruptibilité, au moyen de laquelle il fût convenablement approprié à sa forme, afin que, comme la vie de l'âme est perpétuelle, le corps pût vivre perpétuellement par l'âme; et, quoique cette incorruptibilité ne fût point naturelle quant au principe actif, elle était cependant en quelque manière naturelle à raison de l'ordre qui la rattachait à sa fin. et cet ordre consistait à proportionner la matière à sa forme naturelle. qui est la fin de la matière. L'âme s'étant détournée de Dieu, en sortant de l'ordre de sa nature, la disposition qui avait été mise par une dispensation divine dans son corps, pour le mettre avec elle dans un

agendum ut communiter omnes homines resurgant. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

7o Adhuc, Si per Christum liberamur, et a culpa, et a morte, quæ est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

CAPUT LXXXI.

Solutio præmissarum objectionum.

Ad horum igitur solutionem consideran-

dum est quod Deus, sicut supra (c. 52) dictum est, in institutione humanæ naturæ aliquid corpori humano attribuit supra il quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suæ formæ coaptaretur. ut, sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere; et talis quidem incorruptibilitas, etiamsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suæ naturali formæ, quæ est finis materiæ. Animæ igitur, præter ordinem suæ naturæ a Deo aversæ, subtracta est dispositio quæ ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi pe-

Digitized by Google

relation de proportion, lui fut donc retirée, et la mort s'en est suivie. La mort est donc survenue, pour ainsi dire, accidentellement dans l'homme par le péché, si l'on considère l'institution de la nature humaine. Or, Jésus-Christ a fait disparaître cet accident, lorsqu'en mourant il a détruit la mort par le mérite de sa Passion. Il résulte donc de là que la puissance divine, qui a donné l'incorruptibilité au corps, restaure de nouveau le corps en le faisant passer de la mort à la vie.

1° D'après ce principe, il faut donc répondre à la première objection que la puissance de la nature est au-dessous de la puissance divine, de la même manière que la puissance de l'instrument est inférieure à la puissance de l'agent principal. Quoique l'opération de la nature soit incapable de rétablir un corps corrompu en lui rendant la vie, la puissance divine peut donc néanmoins produire ce résultat. En effet, si la nature ne peut pas le faire, cela vient de ce que la nature opère toujours au moyen d'une forme; et l'être qui a une forme existe déjà; d'où il suit que rien ne peut se produire soi-même, mais un être produit un autre être qui lui ressemble quant à l'espèce; mais lorsqu'il est corrompu, il a perdu la forme qui pouvait être son principe d'action, et, par conséquent, l'opération de la nature ne saurait rétablir dans son identité numérique ce qui est corrompu. Mais la puissance divine, qui a donné l'existence aux êtres, opère de telle sorte par la nature, qu'elle peut produire sans elle un effet naturel, comme nous l'avons précédemment prouvé (liv. III, ch. 99); aussi, comme la puissance divine ne varie pas, même après la corruption des êtres, elle peut rétablir dans leur intégrité ceux qui sont corrompus.

2° Ce qu'on objectait en second lieu ne saurait empêcher que

accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ Passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

1° Secundum hoc igitur, ad primum dicendum quod virtus naturæ deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturæ hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per formam aliquam operatur; quod autem habet formam jam est: unde nihil seipsum generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile; quum vero corruptum est, formam amisit, quæ poteratesse actionis principium; unde, operatione naturæ, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturæ producere potest, ut superius (l. III, c, 99) ostensum est; unde, quum virtus divina maneat eadem, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

2° Quod vero secundo objiciebatur impe-

Digitized by Google

l'homme puisse ressusciter dans son identité numérique. Aucun des principes essentiels de l'homme ne rentre complétement dans le néant par la mort; car nous avons démontré que l'âme raisonnable, qui est la forme de l'homme, demeure après la mort (liv. II, ch. 79); la matière qui a été le sujet de cette forme demeure également, sous les mêmes dimensions en vertu desquelles elle était une matière individuelle. De l'union d'une âme numériquement identique avec une matière numériquement identique résultera donc la restauration de l'homme dans son identité numérique.

Quant à la corporéité, on peut la considérer de deux manières : — d'abord comme étant la forme substantielle du corps, en tant qu'il prend place dans le genre de la substance; et, sous ce rapport, la corporéité de tout corps n'est autre chose que sa forme substantielle, à raison de laquelle il est placé dans le genre et dans l'espèce, et en vertu de laquelle l'être corporel doit avoir trois dimensions. Il n'y a pas, en effet, dans un seul et même sujet diverses formes substantielles, qui le rangent : l'une, dans le genre le plus élevé, qui est celui de la substance; l'autre dans le genre prochain : par exemple, dans le genre des corps ou des animaux; et une autre dans l'espèce : comme l'espèce de l'homme ou du cheval; parce que si la première forme faisait une substance du sujet, les formes suivantes s'adjoindraient à un être qui est déjà actuellement telle chose et qui subsiste dans une nature, et, par conséquent, les formes postérieures ne feraient pas de cet être telle chose, mais elles seraient dans un sujet qui est telle chose comme des formes accidentelles. La corporéité, en tant qu'elle est une forme substantielle dans l'homme, n'est donc pas distincte de l'âme

dire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum; nam anima rationalis, quæ est forma hominis, manet post mortem, ut superius est ostensum (l. II, c. 79); materia etiam manet quæ tali formæ fuit subjecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animæ numero ad eamdem materiam numero, homo unus numero reparabitur.

Corporeitas autem dupliciter accipi potest: — Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiæ collocatur; et sic corporeitas cujuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversæ formæ substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiæ, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formæ jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura, et sic posteriores formæ non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto quod est hoc aliquid sicut formæ accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quæ in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones; est

Digitized by Google

raisonnable, qui exige de sa matière qu'elle ait trois dimensions ; car l'âme est l'acte d'un certain corps. — On considère en second lieu la corporéité comme étant une forme accidentelle, à raison de laquelle on dit que le corps est dans le genre de la quantité ; et, en ce sens, la corporéité n'est autre chose que les trois dimensions qui constituent la raison des corps. Quoique cette corporéité retombe dans le néant, lorsque le corps humain est détruit, elle ne peut donc pas empêcher, cependant, que le corps ressuscite dans son identité numérique, parce que la corporéité entendue dans le premier sens ne rentre pas dans le néant, mais elle reste identique.

On peut de même envisager sous deux rapports la forme du mélange. — Premièrement, si l'on entend par forme du mélange la forme substantielle du corps mixte ; et alors, comme il n'y a pas dans l'homme d'autre forme substantielle que l'âme raisonnable, ainsi que nous l'avons prouvé (liv. II, ch. 57), on ne pourra pas dire que la forme de la substance mixte, en tant qu'elle est une forme substantielle, rentre dans le néant lorsque l'homme meurt. — Secondement, on appelle forme du mélange une certaine qualité composée et équilibrée par le mélange de qualités simples, qui est relativement à la forme substantielle du corps mixte ce qu'est une qualité simple par rapport à la forme substantielle d'un corps simple. Par conséquent, si la forme du mélange ainsi entendue retombe dans le néant, elle ne préjudicie en rien à l'unité du corps qui ressuscite.

Il en faut dire autant de la partie nutritive et sensitive. En effet : — Si l'on entend par la partie nutritive et sensitive les puissances mêmes qui sont des propriétés naturelles de l'âme, ou plutôt du composé,

enim actus corporis alicujus. — Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis ; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quæ corporis rationem constituunt. Etsi igitur hæc corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest : — Uno modo, ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti ; et sic, quum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (l. II, c. 57), nec poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente, cedat in nihilum. — Alio modo, dicitur forma mixti qualitas quædam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quæ ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde, si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non præjudicat unitati corporis resurgentis.

Sic etiam dicendum est de parte nutritiva et sensitiva. — Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsæ potentiæ quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur ; nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. — Si vero per partes prædictas intelligatur ipsa substantia ani-

Digitized by Google

elles sont détruites avec le corps ; et cependant cela n'empêche pas que le corps ne soit un en ressuscitant. — Mais si l'on entend par ces parties la substance même de l'âme sensitive et nutritive, chacune d'elles est identique à l'âme raisonnable ; car nous avons démontré que l'homme n'a pas trois âmes, mais une seule (liv. II, ch. 58).

Pour l'humanité, on ne doit pas se la représenter comme une forme qui résulte de l'union de la forme avec la matière, comme si elle était réellement distincte de toutes les deux, parce que, dès lors que la matière devient actuellement telle chose par la forme, selon ce que dit Aristote (1), cette troisième forme subséquente ne serait pas substantielle, mais accidentelle. — Quelques-uns disent que la forme de la partie est la même que la forme du tout, mais qu'on l'appelle forme de la partie en tant qu'elle fait exister la matière en acte, et forme du tout, en tant qu'elle complète la raison constitutive de l'espèce ; et, d'après cela, l'humanité n'est pas en réalité autre chose que l'âme raisonnable ; d'où il suit que la corruption du corps ne la fait pas rentrer dans le néant. — Mais dès lors que l'*humanité* est l'essence de l'homme, que l'essence de la chose est ce que désigne la définition, et que la définition d'un être naturel ne désigne pas seulement la forme, mais la forme et la matière, le terme d'*humanité*, de même que celui d'*homme*, doit nécessairement désigner quelque chose qui est composé d'une matière et d'une forme : différemment toutefois. En effet, l'*humanité* désigne les principes essentiels tant formels que matériels de

(1) Dicimus genus unum quoddam eorum quæ sunt substantiam esse, atque hujus aliquid ut materiam, quod quidem per se non est hoc aliquid ; aliud formam et speciem, quo quidem jam hoc aliquid dicitur ; et tertium id quod ex istis constat atque componitur. Est autem materia quidem potentia ; forma vero actus atque perfectio (Arist., *De anima*, II, c. 1, init.).

mæ sensitivæ et nutritivæ, utraque earum est eadem cum anima rationali ; non enim sunt in homine tres animæ, sed una tantum, ut ostensum est (l. II, c. 58.

De humanitate vero non est intelligendum quod sit quædam forma consurgens ex conjunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque ; quia quum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur in secundo de Anima (c. 1), illa tertia forma consequens non esset substantialis sed accidentalis. — Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius, sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu, forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem ; et secundum hoc humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis ; unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. — Sed, quia *humanitas* est essentia hominis, essentia autem rei est quam signat diffinitio, diffinitio autem rei naturalis non signat tantum formam, sed formam et materiam, necessarium est quod *humanitas* aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et *homo* : differenter tamen. Nam *humanitas* significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum præcisione principiorum individualium ; dicitur enim

Digitized by Google

l'espèce, abstraction faite des principes individuels; car on appelle *humanité* ce en vertu de quoi un tel est homme; mais tel n'est pas homme parce qu'il a les principes individuels, mais seulement parce qu'il a les principes essentiels de l'espèce. L'*humanité* ne désigne donc que les seuls principes essentiels de l'espèce; et c'est ce qui la fait désigner comme partie. Le terme *homme*, au contraire, désigne certains principes essentiels de l'espèce, mais sans exclure de sa signification les principes d'individualisation; car on appelle *homme* celui qui a l'*humanité*, ce qui n'empêche pas qu'il ne puisse avoir le reste; et pour cette raison, on emploie le mot *homme* pour signifier le tout; car il indique les principes essentiels de l'espèce en acte, et les principes d'individualisation en puissance; de plus, le nom de Socrate indique ces deux sortes de principes en acte, de même que le genre a la différence en puissance, et l'espèce l'a en acte. D'où il résulte clairement que, dans la résurrection, l'homme et l'humanité sont rétablis tous les deux dans leur identité numérique, en vertu de la permanence de l'âme raisonnable et de l'unité de la matière.

3° La troisième objection, que l'être n'a pas d'unité, parce qu'il n'a pas de continuité, repose sur un vain fondement. Il est évident, en effet, que la matière et la forme ont un seul être, puisque la matière n'a l'être en acte que par la forme. Il y a cependant en cela une différence entre l'âme raisonnable et les autres formes. L'être des autres formes n'est que dans la concrétion des formes avec la matière; car elles n'excèdent la matière, ni par leur être, ni par leur opération. L'âme raisonnable, au contraire, excède manifestement la matière par son opération; car elle a une opération qui se réalise sans la participa-

humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. *Humanitas* igitur significat sola principia speciei essentialia; unde significatur per modum partis. *Homo* autem significat quædam principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione; nam *homo* dicitur qui habet *humanitatem*, ex quo non excluditur quin alia habere possit: et propter hoc *homo* significat per modum totius; significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia; Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter animæ rationalis permanentiam et materiæ unitatem.

3° Quod vero tertio objicitur, quod esse non est unum, quia non est continuum, falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiæ et formæ unum est esse; non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis; nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione formarum ad materiam; non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari; anima vero rationalis manifestum est quod excedit materiam in operari; habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere, unde et esse suum non est solum

Digitized by Google

tion des organes du corps, savoir l'opération de connaître; aussi son être n'est pas uniquement dans sa concrétion avec la matière. L'être de ce qui était composé demeure donc, même après la dissolution du corps, et lorsque le corps est restauré par la résurrection, il est rétabli dans le même être, qui s'est conservé dans l'âme.

4° Ce qu'on objecte en quatrième lieu ne détruit pas l'unité de l'homme ressuscité. En effet, ce qui n'empêche pas que l'homme soit numériquement un, tandis qu'il vit sans interruption, ne saurait évidemment s'opposer à ce qu'il soit un en ressuscitant. Or, tant que l'homme vit, son corps n'est pas toujours composé des mêmes parties quant à la matière, mais seulement quant à l'espèce; car, quant à la matière, les parties se dissipent et se remplacent; et cela n'empêche cependant pas l'homme d'être numériquement un depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin. Nous pouvons prendre pour exemple de ceci le feu, que nous considérons comme numériquement un, lorsqu'il brûle continuellement, parce que son espèce persévère, bien que le bois se consume et qu'on en apporte du nouveau. Il en est de même pour le corps humain; car la forme et l'espèce de chacune de ses parties demeure continuellement pendant toute la vie, mais la matière des parties se résout par l'action de la chaleur naturelle, et les aliments la reproduisent. Cependant, l'homme n'est pas numériquement distinct dans ses différentes parties et à ses divers âges, quoique tout ce qui est matériellement (2) en lui dans un état ne s'y trouve pas dans un autre. Ainsi donc, il n'est nullement nécessaire,

(2) *Matériellement*, c'est-à-dire comme faisant partie de la matière qui entre dans la constitution de l'individu, et lui appartient en propre.

in concretione ad materiam. Esse igitur ejus, quod erat compositi, manet ipso corpore dissoluto, et, reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

4° Quod etiam quarto objicitur resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam, partes fluunt et refluunt; nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitæ usque in finem. Cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, quum continue ardet, et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in corpore humano; nam forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et ætates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unam statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur, ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitæ suæ

Digitized by Google

pour que l'homme ressuscite dans son identité numérique, que tout ce qui fut matériellement en lui durant tout le temps de sa vie soit rassemblé, mais il en faut seulement ce qui suffit pour compléter la quantité voulue, et il semble que ce qui doit être réuni de préférence, c'est ce qui existait d'une manière plus parfaite sous la forme et l'espèce de l'humanité. S'il manquait quelque chose pour le complément de la quantité voulue, soit parce que la mort a prévenu celui-ci avant que la nature l'eût fait arriver à son parfait développement, soit parce que celui-là a peut-être été mutilé d'un membre, la Puissance divine y suppléera d'ailleurs; et, toutefois, ce ne sera pas un obstacle à l'unité du corps qui ressuscitera, puisque la nature elle-même ajoute d'ailleurs par son opération quelque chose à ce qui est chez l'enfant, pour le conduire à son parfait développement; et cette addition ne le rend pas numériquement autre; car l'homme est numériquement identique, qu'il soit enfant ou adulte.

5° Il ressort encore de là que lors même que quelques-uns se nourriraient de chair humaine, cela ne saurait nous empêcher de croire à la résurrection, comme on l'objectait en cinquième lieu. Nous venons de prouver, en effet, qu'il n'est point nécessaire que tout ce qui s'est trouvé matériellement dans l'homme ressuscite en lui; et, de plus, que s'il lui manque quelque chose, la puissance de Dieu peut y suppléer. La chair qui aura été mangée ressuscitera donc dans celui qui aura eu le premier une âme raisonnable parfaite. Quant au second, s'il ne s'est pas nourri exclusivement de chair humaine, mais aussi d'autres aliments, il pourra ressusciter en lui autant de l'autre substance matériellement acquise par lui qu'il sera nécessaire pour réta-

resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis; et præcipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitæ quantitatis, vel quia aliquis præventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia; nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem, quia etiam opere naturæ super id quod puer habet aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem; nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

5° Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto objiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quidquid fuit in homine materialiter resurgat in eo; et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta. In secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam; si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit, et quod defuerit supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic

Digitized by Google

blir la quantité voulue du corps ; mais s'il ne s'est nourri que de chair humaine, il ressuscitera en lui ce qu'il a reçu de ses parents, et la toute-puissance du Créateur suppléera à ce qui fera défaut. Dans le cas où les parents ne se seront nourris que de chair humaine, en sorte que leur sperme, qui est le superflu des aliments, soit le produit des chairs d'autrui, le sperme ressuscitera dans celui qui est né de ce sperme, et il y sera suppléé d'ailleurs dans celui dont les chairs auront été mangées. La raison de ceci, c'est qu'il sera observé dans la résurrection que, si une substance s'est trouvée matériellement dans plusieurs hommes, elle ressuscitera dans celui à la perfection duquel elle appartenait davantage. Par conséquent, si elle était dans celui-ci comme le sperme radical dont il a été engendré, et dans un autre comme un aliment surajouté, elle ressuscitera dans celui qui en a été engendré comme d'un sperme. Mais si cette substance était dans l'un comme appartenant à la perfection de l'individu, et dans l'autre comme assignée à la perfection de l'espèce, elle ressuscitera dans celui qui la possédait pour la perfection de l'individu ; d'où il suit que le sperme ressuscitera dans le fils, et non dans le père, et que la côte d'Adam ressuscitera dans Ève, et non dans Adam, en qui elle était comme dans un principe naturel. Que si la substance était dans les deux individus pour les perfectionner au même degré, elle ressuscitera dans celui qui l'a possédée le premier.

6° On voit dès maintenant, par ce qui précède, comment se résout la sixième objection. La résurrection est naturelle quant à sa fin, en tant qu'il est naturel à l'âme d'être unie au corps ; mais son principe actif n'est pas naturel, et elle n'a d'autre cause que la puissance divine.

et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cujus ei cujus carnes comestæ sunt supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur quod, si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cujus perfectionem magis pertinebat. Unde, si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui ; unde semen resurget in genito et non in generante, et costa Adæ resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturæ principio. Si autem secundum eumdem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

6° Ad id vero quod sexto objectum est, ex his quæ dicta sunt jam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animæ esse corpori unitam ; sed principium ejus activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

Digitized by Google

7° On ne peut pas nier que tous doivent ressusciter, bien que tous n'adhèrent pas à Jésus-Christ par la foi et ne participent pas à ses mystères. Le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour la réparer. Ce qui constitue un défaut de nature sera donc réparé en tous; et, par conséquent, tous reviendront de la mort à la vie; mais ce défaut ne sera parfaitement réparé qu'en ceux qui auront adhéré à Jésus-Christ, ou par leur acte propre, en croyant en lui, ou du moins par le sacrement de la foi (3).

CHAPITRE LXXXII.

Les hommes ressusciteront immortels.

On voit clairement aussi d'après tout cela que, dans la résurrection future, les hommes ne ressusciteront pas de telle sorte qu'ils doivent mourir une seconde fois. En effet :

1° La nécessité de mourir est un défaut qui est passé dans la nature humaine par suite du péché. Or, par le mérite de sa Passion, Jésus-Christ a réparé les défauts de la nature que le péché a fait passer en elle; car, comme dit l'Apôtre : *Il n'en est pas de la grâce comme du péché; car si beaucoup sont morts par le péché d'un seul, la miséricorde et la grâce de Dieu se sont répandues bien plus abondamment sur plusieurs par la grâce d'un seul homme qui est Jésus-Christ* (Rom., v, 15). D'où nous concluons que le mérite de Jésus-Christ est plus efficace pour détruire la mort que le péché d'Adam ne l'a été pour l'introduire dans le monde. Donc ceux qui ressusciteront par le mérite de Jésus-Christ, une fois délivrés de la mort, ne subiront plus désormais la mort.

(3) C'est-à-dire, le sacrement du Baptême.

7° Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhæreant nec ejus mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturæ in omnibus reparabitur; unde omnes a morte redibunt ad vitam; sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Christo adhæserunt, vel per proprium actum, credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

CAPUT LXXXII.

Quod homines resurgent immortales.

Ex quo etiam patet quod, in futura resurrectione, homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

1° Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem, merito suæ Passionis, naturæ defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt; ut enim dicit Apostolus : *Non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit* (*Rom.*, v, 15). Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem quam peccatum Adæ ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent, a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

Digitized by Google

2° Ce qui doit durer toujours n'est pas détruit. Si donc les hommes qui ressusciteront doivent encore mourir de nouveau, en sorte que la mort dure perpétuellement, la mort de Jésus-Christ n'a détruit en aucune façon la mort. Or, elle est maintenant détruite dans sa cause, et le Seigneur l'avait prédit par le prophète Osée, en disant : *Je serai ta mort, ô mort* (Os., XIII, 14); et à la fin elle sera détruite en acte, d'après cette parole : *La mort, le dernier ennemi, sera détruite* (I. Cor., XV, 26). Nous devons donc croire, conformément à la foi de l'Église, que les hommes ressuscités ne mourront plus.

3° L'effet ressemble à sa cause. Or, nous avons dit que la résurrection de Jésus-Christ est la cause de la résurrection future (ch. 79); et Jésus-Christ est ressuscité de manière à ne plus mourir désormais, selon cette parole : *Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus* (Rom., VI, 9). Les hommes ressusciteront donc de manière à ne plus mourir désormais.

4° Si les hommes doivent encore mourir après leur résurrection, ils ressusciteront une seconde fois de cette seconde mort ou ils ne ressusciteront pas. S'ils ne ressuscitent pas, les âmes resteront perpétuellement séparées: nous avons vu que c'est un inconvénient (ch. 79), et pour l'éviter, nous disons que les hommes ressuscitent après la mort: ou bien, s'ils ne ressuscitent pas après la seconde mort, il n'y a aucune raison pour qu'ils ressuscitent après la première. S'ils doivent ressusciter de nouveau après la seconde mort, ils ressusciteront pour mourir encore ou pour ne plus mourir. Si c'est pour ne plus mourir, il faut dire, pour la même raison, qu'il en sera ainsi dès la première résurrection. Si c'est pour mourir encore, cette alternative de la vie et

2° Præterea, Illud quod est in perpetuum duraturum non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Oseæ prædixerat dicens : *Ero mors tua, o mors* (Oseæ, XIII, 14); ultimo autem destruetur in actu, secundum illud : *Novissima inimica destruetur mors* (I. Cor., XV, 26). Est igitur secundum fidem Ecclesiæ hoc tenendum quod resurgentes non iterum morientur.

3° Adhuc, Effectus similatur suæ causæ. Resurrectio autem Christi causa est futuræ resurrectionis, ut dictum est (c. 79); sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur* (Rom., VI, 9). Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

4° Amplius, Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animæ separatæ, quod est inconveniens, ut supra (c. 79) dictum est, ad quod evitandum ponuntur post resurgere; vel, si post secundam mortem non resurgant, nulla erit causa quare post primam resurgant. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum et in prima resurrectione. Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitæ in eodem subjecto.

Digitized by Google

de la mort continuera à l'infini dans le même sujet, et cela semble répugner; car l'intention qu'a Dieu en ressuscitant les corps doit se porter vers quelque chose de déterminé, et la succession alternative de la vie et de la mort est une sorte de changement, qui ne saurait être une fin; car il est contraire à la nature du mouvement qu'il soit une fin, puisque tout mouvement tend à autre chose.

5° Une nature inférieure, en agissant, a l'intention d'arriver à la perpétuité; car l'action de toute nature inférieure est faite en vue de la génération, qui a pour fin de conserver perpétuellement l'être de l'espèce; aussi la nature n'a pas en vue tel individu comme sa fin dernière, mais la conservation de l'espèce dans l'individu. La nature a cette propriété en tant qu'elle agit par la puissance de Dieu, qui est le premier principe de la perpétuité; c'est pourquoi le Philosophe enseigne que la fin de la génération est encore de faire participer les êtres engendrés à l'être divin sous le rapport de la perpétuité (1). A bien plus forte raison donc l'action de Dieu lui-même tend à quelque chose de perpétuel. Or, la résurrection n'est pas destinée à perpétuer l'espèce;

(1) Semper generatio et corruptio continentes erunt, nec unquam deficient, idque ratione optima evenit. Nam quum in omnibus quod præstabilius est naturasemper expetere dicatur, præstabillus sit autem esse quam non esse, et quot modis esse dicamus alibi dictum sit, hoc vero in omnibus inesse impossibile sit, propterea quod longe ab ipso principio distent, reliquo modo Deus ipse universum complevit, continua facta generatione. Nam ita maxime ipsum esse continenter erit, propterea quod illud, semper inquam generationem fieri, ad substantiam proxime accedit. Cujus rei, ut sæpe diximus, causa circularis latio est; sola enim continens est. Quocirca et cætera alia quæ in sese secundum affectus atqué vires transmutari solent, seu corpora simplicia circularem imitantur lationem; nam quum ex aqua gignitur aer, et ex aere ignis, et rursum ex igne aer, et ex aere aqua, in orbem ire generationem ideo dicimus, quia rursum eodem redit, reciprocaturque. Quare et recta horum latio circularem imitata lationem continens exsistit (Arist., *De generatione et corruptione*, II, c. 10).

quod videtur inconveniens; oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur; ipsa autem mortis et vitæ alternatio successiva est quasi quædam transmutatio, quæ finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

5° Præterea, Intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatem fertur; omnis enim naturæ inferioris actio ad generationem ordinatur, cujus quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei; unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. Et hoc habet natura in quantum agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis; unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho (de Generatione et Corruptione, II, c. 10) ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei; hæc enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum; hoc enim jam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

Digitized by Google

teur le dit dans cet endroit, quelques-uns veulent appliquer à cela le texte suivant : *Qu'est-ce qui a existé ? Cela même qui doit être. Qu'est-ce qui s'est fait ? Cela même qui doit se faire. Rien n'est nouveau sous le soleil et personne ne peut dire : Voilà qui est récent ; car cela a déjà précédé dans les siècles écoulés avant nous* (Eccles., I, 9 et 10). Il ne faut pas entendre ce passage en ce sens que les mêmes choses se répètent par diverses générations dans leur identité numérique, mais qu'elles se ressemblent par l'espèce, ainsi que saint Augustin le répond au même lieu. Aristote, dans son livre *de la Génération*, enseigne la même chose, en parlant contre cette secte (3).

CHAPITRE LXXXIII.

Dans la résurrection, on n'usera plus des aliments, ni des plaisirs sexuels.

Ce qui précède prouve que les hommes ressuscités ne feront plus usage des plaisirs de la chair, ni des aliments. En effet :

1° La vie corruptible étant supprimée, il est nécessaire de supprimer les choses qui servent pour la vie corruptible. Or, il est évident que l'usage des aliments sert pour la vie corruptible ; car nous prenons de la nourriture pour éviter la corruption qui pourrait se produire par suite de l'épuisement des humeurs naturelles. Dans la vie présente

intervallis, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola, iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum sæcula repetendi sint : absit, inquam, ut nos ista credamus. *Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris ; resurgens jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur* (Rom., VI, 10 et 9), et nos post resurrectionem *semper cum Domino erimus* (11. Thessal., IV, 16). (S. Aug., *De Civitate Dei*, XII, 13).

(3) Si quid necessarium est, sempiternum est ; et si sempiternum est, necessario est. Si igitur hujusce generatio necessario est, sempiterna est ; et si sempiterna, necessario. Si igitur generatio cujusquam necessario simpliciter sit, in orbem eat eademque revertendi dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur : *Quid est quod fuit ? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est ? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum ; nec valet quisquam dicere : Ecce hoc recens est ; jam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos* (*Eccles.*, I. 9 et 10). Quodquidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, ut Augustinus ibidem solvit. Et Aristoteles (de Generat., II, c. 11) hoc ipsum docuit, contra prædictam sectam loquens.

CAPUT LXXXIII.

Quod in resurrectione non erit usus ciborum et venereorum.

Ex præmissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

1° Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quæ corruptibili vitæ deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitæ deservit ; hoc enim cibos assumimus ut corruptio

Digitized by Google

'usage des aliments est encore nécessaire pour la croissance, qui n'aura plus lieu chez les hommes après la résurrection, parce que, comme il résulte de ce que nous avons dit (ch. 81), les hommes ressusciteront avec la quantité voulue. De même, l'union de l'homme et de la femme sert à la vie corruptible; car elle a pour fin la génération, au moyen de laquelle ce qui ne peut se conserver comme individu se conserve dans l'espèce. Or, nous avons prouvé que la vie des hommes ressuscités sera incorruptible (ch. 82). Donc les hommes ressuscités ne feront plus usage des aliments ni des plaisirs sensuels.

2° La vie des hommes ressuscités ne sera pas moins réglée que la vie présente, mais elle le sera mieux parce que l'homme y parviendra par la seule action de Dieu; et la nature coopère à lui faire acquérir celle-ci. Or, durant la vie présente, l'usage des aliments est subordonné à une fin; car on prend de la nourriture pour que la digestion la change en la substance du corps. Si donc on use des aliments dans l'autre vie, ce sera nécessairement pour qu'ils soient changés en la substance du corps. Puis donc que rien ne se résoudra dans le corps, parce que le corps sera incorruptible, il faudra dire que la partie des

tatur necesse est. Nam generationem aut terminum habere, aut non habere, necesse est. Et si non habeat, aut in rectum, aut in circulum. Horum autem, si sempiterna sit, in rectum minime possibile est, quia nequaquam sit principium, neque deorsum, ut in futuris accipimus, neque sursum, ut in hisce quæ jam facta sunt. At esse principium, si finita non sit, atque eam sempiternam esse necesse est. Quocirca circularis sit est necesse. Igitur regressum fieri necesse erit; ut si hoc necessario sit, ergo et prius; at vero si hoc, et posterius fore erit necesse. Atque hoc semper continue; nihil enim refert, per duo an plura hoc dicamus. Igitur necessario simpliciter circulari motui atque generationi competit. Et si in orbem fiat generatio, fore quodque et esse factum necesse est; et si necesse sit, horum generatio circularis erit. Hæc itaque non sine ratione accidunt, postea quam motus ille circularis atque cœlestis perpetuus est; nam hæc necessario fiunt et erunt quæcumque hujusce motiones sunt, et quæcumque propter hunc fiunt motum. Nam si id quod in orbem movetur aliqua semper moveat, eorum quoque motum circula-

posset accidere ex consumptione naturalis humidi evitetur. Est etiam in præsenti ciborum usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (c. 81) patet. Similiter commixtio maris et feminæ corruptibili vitæ deservit; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum in specie conservatur. Ostensum est autem (c. 82) quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venerearum usus.

2° Adhuc, Vita resurgentium non minus ordinata erit quam præsens vita, sed magis, quia ad illam homo perveniet, solo Deo agente; hanc autem consequitur, cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem: ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Quum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento transeat in augmentum. Resurget autem ho-

Digitized by Google

aliments qui sera changée passera tout entière en accroissement. Or l'homme ressuscitera avec la quantité qu'il doit avoir, ainsi que nous l'avons dit (ch. 81). Il parviendra donc alors à une quantité excessive; car la quantité est excessive quand elle dépasse la quantité voulue.

3° L'homme ressuscité vivra perpétuellement. Donc, ou bien il usera toujours d'aliments, ou bien il n'en usera pas toujours, mais pendant un temps déterminé. S'il use toujours d'aliments, comme les aliments seront changés en son corps, dont aucune partie ne se résoudra, ils produiront nécessairement un accroissement qui atteindra une certaine dimension. Il faudra donc dire que le corps de l'homme ressuscité croîtra à l'infini, ce qui ne saurait être; car l'accroissement est un mouvement naturel, et une puissance motrice naturelle ne tend jamais à l'infini, mais toujours à un but certain, parce que, comme il est dit dans le second livre *de l'Ame*, « la grandeur et l'accroissement ont un terme chez tous les êtres qui subsistent dans la nature (1). » Si, au contraire, l'homme ressuscité ne fait pas toujours usage d'aliments et qu'il vive toujours, il faudra assigner un temps où il n'en usera plus; et c'est pour cela qu'il faut le faire dès le commencement. Donc l'homme ressuscité ne fera plus usage d'aliments.

4° S'il ne fait pas usage d'aliments, il s'ensuit qu'il n'usera pas non plus des plaisirs de la chair, qui demandent l'émission du sperme. Or le sperme ne pourra pas être détaché du corps de l'homme ressuscité ni de sa substance : d'abord parce que cela est contraire à la raison

rem esse necesse est ; ut si supera latio orbita sit, sol orbito movetur. Quoniam autem hoc pacto movetur, hac sane de causa anni tempora in circulum fiunt, redeuntque. Quæ quum ita fiant, omnia profecto quæ sub ipsis sunt, haud secus fient (Arist., *De generatione et corruptione*, II, c. 11, ad medium).

(1) Sunt quibus ipsius ignis natura causa simpliciter nutritionis et accretionis esse videtur. Quapropter et in plantis et in animalibus putabit quispiam ignem id ipsum esse

in debita quantitate, ut supra (c. 81) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem; immoderata est enim quantitas quæ debitam quantitatem excedit.

3° Amplius, Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, quum cibus in corpus conversus sit, a quo nihil resolvitur, necesse est quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. Oportebit ergo dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur; quod esse non potest, quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum, quia, ut dicitur in secundo de Anima (c. 4 « omnium natura constantium terminus « est magnitudinis et augmenti ». Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur ; quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur.

4° Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit, neque ex substantia ejus : tum quia

Digitized by Google

constitutive du sperme; car il serait en voie de se corrompre et s'éloignerait de la nature, et ainsi il ne pourrait pas être le principe d'une action naturelle, comme le Philosophe le prouve (2); ensuite parce que ces corps étant incorruptibles, aucune partie de leur substance ne saurait se résoudre; et même le sperme ne pourra pas être le superflu de la substance nutritive, si les hommes ressuscités n'usent plus d'aliments, comme nous venons de le prouver. L'usage des plaisirs sensuels n'existera donc plus dans la résurrection.

5° L'usage des plaisirs de la chair a pour fin la génération. Si donc on use encore des plaisirs de la chair après la résurrection, il s'ensuit, à moins qu'ils n'aient aucun effet, que, même alors, comme maintenant, des hommes seront engendrés. Un grand nombre d'hommes qui n'auront pas existé avant la résurrection existeront donc après la résurrection. C'est donc inutilement que la résurrection des morts est tant différée, pour que tous ceux qui ont une même nature reçoivent en même temps la vie.

6° Si la génération a lieu après la résurrection, les hommes qui seront engendrés retomberont dans la corruption, ou bien ils seront incorruptibles et immortels. — S'ils sont incorruptibles et immortels, beaucoup d'inconvénients en résultent. Premièrement, il faudra supposer que ces hommes naîtront sans le péché originel, puisque la nécessité de mourir est une peine attachée au péché originel; et cela est con-

quod operatur. Verum non ita est; sed, quum comitetur causam, est ob id ipsum quodam modo, non simpliciter causa, sed talis est potius anima. Nam ignis quidem accretio in infinitum progreditur, et eo usque fit combustibile; at eorum omnium quæ natura constant est finis et ratio, tam magnitudinis, quam accretionis; hæc autem animæ sunt, non ignis, et rationis potius quam materiæ [Arist., *De anima*, II, c. 4, ad medium].

(2) Aristote, dans le premier livre de son Traité *De la génération des animaux* (c. 17 et 18), disserte longuement sur l'origine et les qualités de cette substance.

hoc est contra rationem seminis: esset enim semen in corrumpi et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum (de Generat. Animal., l. I, c. 18); tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium exsistentium nihil resolvi poterit; nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utuntur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

5° Item, Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eamdem habent naturam.

6° Amplius, Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur, aut incorruptibiles erunt et immortales.—Si autem erunt incorruptibiles et immortales, multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem, quia oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascantur originali, quum necessitas moriendi sit pœna conse-

Digitized by Google

traire à ce qu'enseigne l'Apôtre, que *le péché est entré dans ce monde par un seul homme, et par le péché la mort ; et ainsi la mort a passé dans tous les hommes* (Rom., v, 12). Il s'ensuit, de plus, que tous n'ont pas besoin de la rédemption qui vient de Jésus-Christ, si quelques-uns naissent exempts du péché originel et sans être assujettis à la nécessité de mourir ; et dès lors Jésus-Christ ne sera pas le chef de tous les hommes ; ce qui est contraire à la doctrine de l'Apôtre, qui dit que, *comme tous meurent en Adam, ainsi tous seront vivifiés en Jésus-Christ* (I. Cor., xv, 22). Il en découle encore cet autre inconvénient, que le terme de la génération ne sera pas le même pour ceux qui ont une même génération ; car les hommes arriveront en vertu de la génération, qui a son principe dans le sperme, ceux-ci à une vie corruptible, ceux-là à une vie immortelle. — Dans le cas où les hommes qui naîtront alors seront sujets à la corruption et mourront, s'ils ne ressuscitent pas ensuite, il en résultera que leurs âmes resteront perpétuellement séparées de leurs corps ; ce qui répugne, puisqu'elles sont de la même espèce que les âmes des hommes qui ressuscitent ; s'ils ressuscitent aussi, les autres auront dû attendre leur résurrection, pour que le bienfait de la résurrection, qui entre dans la restauration de la nature, comme on le voit par ce qui précède (ch. 81), soit accordé en même temps à tous ceux qui participent à une même nature. Et, en outre, nous ne voyons pas quelle raison demande un délai pour qu'un certain nombre d'hommes ressuscitent ensemble, si ce délai n'est pas pour tous.

7° Si les hommes usent des plaisirs sensuels et engendrent après la résurrection, ils le feront toujours, ou pendant un temps. Si c'est tou-

quens peccatum originale, quod est contra Apostolum dicentem quod *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines mors pertransiit.* (*Rom.*, v, 12). Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione quæ est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur ; et sic Christus non erit omnium hominum caput ; quod est contra sententiam Apostoli dicentis quod, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (*I. Cor.*, xv, 22). Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio non sit similis generationis terminus ; homines enim per generationem, quæ est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. — Si autem homines qui tunc nascentur corruptibiles erunt et morientur, si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animæ perpetuo remanebunt a corporibus separatæ ; quod est inconvenieus, quum sint ejusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis exspectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturæ reparationem pertinet, ut ex dictis (c. 81) patet. Et præterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui exspectentur ad simul resurgendum, si non omnes exspectantur.

7° Adhuc, Si homines resurgentes veneris utentur et generabunt, aut hoc erit

Digitized by Google

jours, il s'ensuivra que les hommes se multiplieront à l'infini. Or, après la résurrection, la nature ne pourra pas tendre par la génération à une autre fin qu'à la multiplication des hommes; car elle ne tendra pas à conserver l'espèce par la génération, puisque les hommes devront vivre incorruptibles. Il résulte donc de là que, dans la génération, la nature tend à l'infini; ce qui est impossible. S'ils n'engendrent pas toujours, mais seulement pendant un temps déterminé, ils n'engendreront donc plus après ce temps; c'est pourquoi il faut leur concéder que dès le commencement ils n'usent plus des plaisirs sensuels et n'engendrent pas.

Si l'on répond que les hommes ressuscités n'useront pas des aliments et des plaisirs de la chair pour la conservation et l'accroissement du corps, ni dans le but de conserver l'espèce ou de multiplier les hommes, mais en vue de la seule délectation qui se rencontre dans ces actes, afin qu'aucune délectation ne fasse défaut aux hommes dans la récompense suprême, cela répugne évidemment pour plusieurs raisons :

Premièrement, parce que, comme nous l'avons déjà dit, la vie des hommes ressuscités sera mieux réglée que notre vie actuelle. Or, durant cette vie, c'est un désordre et un vice que quelqu'un use des aliments et des plaisirs de la chair uniquement en vue de la délectation, et non pas parce qu'il est nécessaire de sustenter le corps et d'élever des enfants. Et cela est conforme à la raison; car les délectations que l'on trouve dans ces actes ne sont pas les fins des actes, mais c'est plutôt le contraire. La nature, en effet, s'est proposé, en attachant de la délectation à ces actes, d'empêcher que la fatigue ne fît abandonner

semper aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturæ generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum; non enim erit ad conservationem speciei per generationem, quum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturæ generantis sit ad infinitum; quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt; quare et a principio hoc eis attribuendum est ut venereis non utantur nec generent.

Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis, neque conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quæ in his actibus exsistit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit, patet quidem multipliciter hæc inconvenienter dici :

Primo quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra dictum est. In hac autem vita, inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis vel prolis educandæ. Et hoc rationabiliter; nam delectationes quæ sunt in præmissis actionibus non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus ne animalia propter laborem ab istis actibus ne-

Digitized by Google

aux animaux les actes nécessaires à la nature; ce qui aurait lieu, si la délectation ne les y provoquait. L'ordre est donc renversé et opposé à ce qui convient, si ces opérations ne sont faites qu'en vue des seules délectations. Donc cela n'aura lieu en aucune manière chez les hommes ressuscités, dont nous considérons la vie comme parfaitement réglée.

2° La vie des hommes ressuscités a pour fin la possession du bonheur parfait. Or, nous avons démontré que le parfait bonheur et la félicité de l'homme ne consistent pas dans les délectations corporelles, qui sont les délectations des aliments et des plaisirs sensuels (liv. III, ch. 27). Il ne faut donc pas supposer ces délectations dans la vie des hommes ressuscités.

3° Les actes des vertus se rapportent au bonheur, comme à leur fin. Si donc les délectations attachées aux aliments et aux plaisirs de la chair se rencontrent dans l'état du bonheur futur, comme concourant à ce bonheur, il s'ensuivra que ces délectations seront en quelque sorte dans l'intention de ceux qui font des actes de vertu; et cela exclut la raison de la tempérance; car il est contraire à la raison de la tempérance que quelqu'un s'abstienne présentement des délectations afin d'en pouvoir jouir plus largement dans la suite. Toute chasteté deviendrait donc de l'impureté, et toute abstinence serait de la gourmandise. Si l'on dit que ces délectations existent, sans cependant entrer de telle sorte dans le bonheur, que ceux qui pratiquent les vertus doivent les avoir en vue, cela est impossible, parce que tout ce qui existe est pour autre chose ou bien pour soi-même. Or, ces délectations n'existeront pas pour autre chose; car nous avons déjà prouvé qu'elles ne se rap-

cessariis naturæ desisterent; quod contingeret, nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo præposterus et indecens, si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

2° Adhuc, Vita resurgentium ad consequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quæ sunt delectationes ciborum et venereorum, ut ostensum est (l. III, c. 27). Non igitur oportet ponere in vita resurgentium hujusmodi delectationes esse.

3° Amplius, Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem, sicut ad finem. Si igitur in statu futuræ beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum, quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt essent aliqualiter delectationes prædictæ; quod rationem temperantiæ excludit: est enim contra temperantiæ rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis frui magis possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica et omnis abstinentia gulosa. Si vero prædictæ delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt, hoc esse non potest, quia omne quod est vel est propter alterum vel propter seipsum. Prædictæ autem delectationes non erunt propter alterum; non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturæ, ut jam ostensum est. Relin-

Digitized by Google

porteront pas à des actions coordonnées avec une fin naturelle. Reste donc à dire qu'elles seront pour elles-mêmes. Or, tout ce qui est tel est le bonheur ou une partie du bonheur. Si ces délectations se trouvent dans la vie des hommes ressuscités, elles doivent donc entrer dans leur bonheur; et nous venons de voir que cela est impossible. Donc ces délectations ne se rencontreront en aucune manière dans la vie future.

4° C'est, paraît-il, une folie de rechercher les délectations corporelles, qui nous sont communes avec les animaux sans raison, lorsque l'on attend les délectations les plus élevées qui nous seront communes avec les Anges et qui se trouveront dans la vision de Dieu, qui sera commune aux Anges et à nous, ainsi que nous l'avons démontré (liv. III, ch. 51); à moins qu'il ne plaise à quelqu'un de dire que la félicité des Anges est imparfaite, parce que les délectations des brutes leur manquent; ce qui est complètement absurde.

C'est ce qui fait dire à notre Seigneur que, *dans la résurrection, il n'y aura ni épouses, ni maris, mais ils seront comme les Anges de Dieu* (Matth., XXII, 30).

Ceci détruit l'erreur des Juifs et des Mahométans, qui prétendent que, dans la résurrection, les hommes useront, comme maintenant, des aliments et des plaisirs sensuels. Quelques hérétiques les ont suivis, même parmi les Chrétiens. Ils prétendent qu'un règne terrestre de Jésus-Christ doit durer sur la terre pendant mille ans; et ils disent que « pendant cet espace de temps, ceux qui seront alors ressuscités « s'abandonneront absolument sans réserve aux délices charnelles et « ils y mettent une telle abondance de viandes et de boisson, que, « non-seulement ils ne gardent aucune mesure, mais même qu'ils

quitur igitur quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est hujusmodi vel est beatitudo vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes prædictæ in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant; quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo hujusmodi delectationes erunt in futura vita.

4° Præterea, Ridiculum videtur delectationes quærere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi exspectantur delectationes altissimæ, in quibus cum Angelis communicamus, quæ erunt in Dei visione, quæ nobis et Angelis erit communis, ut ostensum est (l. III, c. 51); nisi forte quis dicere velit beatitudinem Angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum; quod est omnino absurdum.

Hinc est quod Dominus dicit quod, *in resurrectione, neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei* (Matth., XXII, 30).

Per hoc autem excluditur error Judæorum et Sarracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani hæretici sunt secuti, qui, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt « eos qui tunc resurrexerint immo- « deratissime carnalibus epulis vacaturos, « in quibus sit cibus tantus aut potus ut

Digitized by Google

« dépassent les bornes de la crédulité. Ces choses sont de tout point « incroyables, si ce n'est pour les hommes charnels. Les hommes spi- « rituels donnent à ceux qui croient cela le nom de *Chiliastes* (Χιλιασταί), d'un mot grec; et en traduisant mot à mot, nous pouvons les appeler « *Millénaires*, » comme le dit saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. XX, ch. 7). (2).

Quelques raisons, pourtant, paraissent favoriser cette opinion.

La première, c'est qu'avant son péché, Adam avait une vie immortelle, et, cependant, il pouvait user, dans cet état, des aliments et des plaisirs de la chair, puisqu'il lui fut dit, avant son péché : *Croissez et multipliez-vous* (Gen., I, 28); et encore : *Mangez de tous les arbres du Paradis* (Ibid., II, 16).

2° Ensuite nous lisons que Jésus-Christ lui-même mangea et but après sa résurrection; car il est rapporté que, *lorsqu'il eut mangé, en présence de ses disciples, il prit les restes et les leur donna* (Luc, XXIV, 43); et saint Pierre dit : *Celui-là*, c'est-à-dire Jésus, *Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et il a voulu qu'il se montrât, non pas à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis d'avance, à nous, qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il fut ressuscité d'entre les morts* (Act., X, 40 et 41).

3° Certains passages de l'Écriture semblent même promettre aux hommes qu'ils feront usage des aliments dans cet état. Il est écrit : *Le Seigneur des armées préparera à tous les peuples, sur cette montagne,*

(3) Cerinthiani, a Cerintho, iidemque Merinthiani, a Merintho, mundum ab Angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia hujusmodi legis præcepta servari. Jesum hominem tantummodo fuisse, nec resurrexisse, sed resurrecturum asseverantes. Mille quoque annos post resurrectionem in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates futuros fabulantur; unde etiam *Chiliastæ* appellantur (S. Aug., *De hæresibus*, c. 8).

« non solum nullam modestiam teneant, « sed modum quoque ipsius credulitatis ex- « cedant. Nullo autem modo ista possunt » nisi a carnalibus credi. Hi autem qui « spirituales sunt istos ista credentes « Χιλιαστάς appellant græco vocabulo : « quos, verbum e verbo exprimentes, nos « possumus *Millenarios* nuncupare », ut Augustinus dicit (*De Civit. Dei*, l. XX, c. 7).

Sunt autem quædam quæ huic opinioni suffragari videntur.

Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem, et tamen cibis et venereis uti potuit in illo statu, quum ante peccatum illi sit dictum : *Crescite et multiplicamini* (*Gen.*, I, 28); et iterum : *Ex omni ligno Paradisi comede* (*ibid.*, II, 16).

2° Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse; dicitur enim quod, *quum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis* (Luc. XXIV, 43); et dicit Petrus : *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus prædestinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis* (*Act.*, X, 40 et 41).

3° Sunt etiam quædam auctoritates quæ ciborum usum in hujusmodi statu hominibus

Digitized by Google

un festin de viandes délicieuses, un festin de vin, de viandes succulentes, de vin pur (Is., XXV, 6); et nous voyons que cela s'entend de l'état des hommes ressuscités, par ce qui suit : *Il précipitera la mort pour jamais, et le Seigneur Dieu séchera les larmes sur tous les visages* (Ibid., 8). Il est dit encore : *Mes serviteurs mangeront, et vous aurez faim; mes serviteurs boiront, et vous aurez soif* (Is., LXV, 13); et il est clair qu'il faut rapporter cela à l'état de la vie future, par ce qui vient après : *Voici que je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre* (Ibid., 17). — Le Seigneur dit aussi : *Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père* (Matth., XXVI, 29); *Je vous prépare un royaume, comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez à ma table, dans mon royaume* (Luc, XXII, 29). — Nous lisons de plus que, *sur les deux rives du fleuve* qui coulera dans la cité des bienheureux, sera *un arbre de vie portant douze fruits* (Apoc., XXII, 29); et il est dit : *Je vis... les âmes de ceux qui ont été décapités pour avoir rendu témoignage à Jésus-Christ..., ils ont vécu et ils ont régné mille ans avec Jésus-Christ. Tous les autres morts n'ont pas vécu jusqu'à ce que mille ans fussent accomplis* (Ibid., XX, 4 et 5). — Tous ces textes semblent appuyer l'opinion de ces hérétiques.

Mais il n'est pas difficile de répondre à cela.

La première objection faite au sujet d'Adam n'a aucune valeur. Adam, en effet, eut une certaine perfection personnelle; cependant, la nature humaine n'avait pas encore toute sa perfection, puisque le genre humain n'était pas multiplié. Adam fut donc établi dans l'état de perfection qui convenait au principe de tout le genre humain; aussi fallait-

repromittere videntur. Dicitur enim : *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defæcatæ* (Isai., XXV, 6); et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium patet ex hoc quod postea subditur : *Præcipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie* (*ibid.*, 8). Dicitur etiam : *Ecce servi mei comedent, et vos esurietis ; ecce servi mei bibent, et vos sitietis* (Isai., LXV, 13); et quod hoc referendum sit ad statum futuræ vitæ patet ex eo quod postea subditur : *Ecce ego creo cœlos novos, et terram novam* (*ibid.* 17). — Dominus etiam dicit : *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, quum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* (Matth., XXXI, 29); et dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo* (Luc., XXII, 29). — Et etiam dicitur quod *ex utraque parte fluminis*, quod erit in civitate beatorum, erit *lignum vitæ afferens fructus duodecim* (Apoc., XXII, 2); et dicitur: *Vidi... animas decollatorum propter testimonium Jesu..., et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis. Cæteri mortuorum non vixerunt donec consummentur mille anni* (*ibid.*, XX, 4 et 5). — Ex quibus omnibus prædictorum hæreticorum opinio confirmari videtur.

Hæc autem non difficile est solvere.

1° Quod enim primo objicitur de Adam efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit personalem; nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali per-

Digitized by Google

il qu'il engendrât pour multiplier le genre humain, et, par conséquent, qu'il fît usage d'aliments. Mais les hommes ressuscités seront parfaits lorsque la nature humaine arrivera à son entière perfection, le nombre des élus se trouvant complété; c'est pourquoi la génération n'aura plus lieu, ni l'usage des aliments. Pour cette raison, l'immortalité et l'incorruptibilité des hommes ressuscités différeront de celles dont jouissait Adam. Les hommes ressuscités seront immortels et incorruptibles, de telle sorte qu'ils ne pourront pas mourir et que rien dans leur corps ne pourra se résoudre; au lieu qu'Adam était immortel de manière à pouvoir ne pas mourir, s'il ne péchait pas, et à pouvoir mourir, s'il venait à pécher; et son immortalité pouvait se conserver, non pas parce que rien ne se serait détaché de son corps, mais parce qu'en prenant de la nourriture, il pouvait se préserver de la perte des humeurs naturelles, pour empêcher que son corps ne tombât dans la corruption.

2° Quant à Jésus-Christ, il faut dire qu'il mangea après sa résurrection, non par nécessité, mais afin de prouver la vérité de sa résurrection; aussi, cette nourriture qu'il prit ne se changea pas en sa chair, mais elle redevint par résolution la même matière qu'auparavant. Or, cette raison de manger n'existera plus dans la résurrection générale.

3° On doit entendre dans un sens spirituel les textes qui semblent promettre l'usage des aliments après la résurrection. En effet, la Sainte Écriture nous propose les choses intelligibles sous la similitude des choses sensibles, afin que notre esprit apprenne à aimer ce qu'il ne connaît pas par ce qu'il connaît; et, en observant cela, la Sainte Écriture a coutume de désigner la délectation que l'on éprouve dans la contemplation de la sagesse, et la réception de la vérité intelligible dans

fectione quæ competebat principio totius humani generis; et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, et, per consequens, quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit, natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum jam completo; et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus. Propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quæ fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint nec ex eorum corporibus aliquid resolvi; Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori, si non peccaret, et posset mori, si peccaret; et ejus immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab ejus corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus ejus perveniret.

2° De Christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem; unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in præjacentem materiam. Hæc autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

5° Auctoritates vero quæ ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur spiritualiter intelligendæ sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, ut animus noster ex his quæ novit discat incognita amare; et, secundum hunc modum, delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, et assumptio ve-

Digitized by Google

notre intelligence, par l'usage des aliments, selon ce qui est dit de la Sagesse : *Elle a préparé le vin et dressé sa table,... et elle a dit aux insensés : Venez, mangez mon pain, et buvez le vin que je vous ai préparé* (Prov., IX, 2, 4 et 5). Nous lisons encore : Le Seigneur le *nourrira du pain de vie et d'intelligence, et il lui fera boire l'eau salutaire de la sagesse* (Eccli., XV, 3); et il est dit de la Sagesse elle-même : *Elle est un arbre de vie pour ceux qui l'embrassent, et heureux celui qui se tient uni à elle* (Prov., III, 18). Les passages allégués plus haut ne nous forcent donc pas de dire que les hommes ressuscités feront usage d'aliments.

On peut expliquer autrement ce qu'on a cité des paroles de notre Seigneur, qui se trouvent en saint Mathieu (XXVI, 29), en le faisant rapporter à ce fait, qu'après sa résurrection, il mangea avec ses disciples, et but un vin nouveau, c'est-à-dire d'une nouvelle manière, en ce sens que ce ne fut pas par nécessité, mais pour prouver sa résurrection; et il dit : *Dans le royaume de mon Père*, parce que le règne de l'immortalité commença à se manifester dans la résurrection de Jésus-Christ.

Ce qu'on lit dans l'Apocalyse des mille ans et de la première résurrection des martyrs, doit s'entendre en ce sens, que la première résurrection est celle des âmes, en tant qu'elles ressuscitent du péché, selon cette parole de l'Apôtre : *Levez-vous d'entre les morts, et Jésus-Christ vous éclairera* (Eph., V, 14). Les mille ans signifient la durée entière de l'Église, pendant laquelle les martyrs et les autres saints règnent avec Jésus-Christ, quant à leurs âmes, tant dans l'Église d'ici-bas, qui s'appelle le royaume de Dieu, que dans la céleste patrie; car le nombre *mille* indique la perfection, parce que c'est un nombre cubique, c'est-à-dire une figure solide, et sa racine est le nombre dix, que l'on prend

ritatis intelligibilis in intellectum nostrum per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari, secundum illud quod de Sapientia dicitur : *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam,... et insipientibus locuta est : Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis* (Proverb., IX, 2, 4 et 5); et dicitur : *Cibabit illum* Dominus *pane vitæ et intellectus, et aqua sapientiæ salutaris potabit illum* (Eccli., XV, 3); de ipsa etiam Sapientia dicitur : *Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam; et qui tenuerit eam beatus* (Proverb., III, 18). Non igitur prædictæ auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis Domini quæ habentur (Matth., XXVI, 29) potest et aliter intelligi, ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit et bibit novum quidem vinum, id est novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem; et dicit : *In regno Patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis et prima resurrectione martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli : *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus* (Ephes., V, 14). Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiæ in quo martyres regnant cum Christo et alii sancti, tam in præsenti Ecclesia, quæ regnum Dei dicitur, quam etiam in cœlesti patria, quantum ad animas; *millenarius* enim numerus perfectionem si-

Digitized by Google

aussi ordinairement pour le signe de la perfection. Ainsi donc, il est évident que les hommes ressuscités ne s'adonneront plus aux viandes, aux boissons, ni aux plaisirs charnels.

On peut conclure de là, en dernier lieu, qu'alors cesseront toutes les occupations de la vie active, qui paraissent se rapporter à l'usage des aliments et des plaisirs sensuels, et aux autres choses nécessaires à la vie périssable. Les hommes ressuscités ne conserveront donc que la seule occupation de la vie contemplative; et c'est pourquoi il est dit de Marie se livrant à la contemplation : *Qu'elle a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point enlevée* (Luc, x, 42). C'est encore pour cela qu'il est écrit : *Celui qui sera descendu sous terre ne remontera plus et il ne retournera jamais dans sa maison, et le lieu qu'il habitait ne le connaîtra plus désormais* (Job, VII, 9 et 10); et en s'exprimant ainsi, Job nie que la résurrection doive être telle que l'ont prétendu quelques-uns, qui ont dit qu'après la résurrection, l'homme retournera aux mêmes occupations auxquelles il se livre maintenant, en sorte qu'il construira des maisons et exercera les autres fonctions analogues.

CHAPITRE LXXXIV.

Les corps des hommes ressuscités seront de la même nature qu'auparavant.

A l'occasion des questions que nous venons d'examiner, quelques-uns se sont trompés sur la condition où se trouveront les hommes ressuscités.

1° Parce que le corps étant composé d'éléments contraires semble se corrompre nécessairement, il s'en est trouvé qui ont dit que les

gnificat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, et radix ejus est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activæ vitæ cessabunt, quæ ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum, et ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. Sola ergo occupatio contemplativæ vitæ in resurgentibus remanebit; propter quod dicitur de Maria contemplante quod *optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea* (Luc., x, 42). Inde est etiam quod dicitur : *Qui descenderit ad inferos, non ascendet nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus ejus* (Job, VII, 9 et 10); in quibus verbis talem resurrectionem Job negat qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet ædificet domos et alia hujusmodi exerceat officia.

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora resurgentium erunt ejusdem naturæ sicut prius.

Occasione autem præmissorum, quidam circa conditiones resurgentium erraverunt.

1° Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes hu-

Digitized by Google

hommes ressuscités n'auront pas de ces corps composés d'éléments contraires ; et plusieurs, parmi eux, ont prétendu que nos corps ne ressusciteront pas dans la nature corporelle, mais seront changés en esprits. Ils ont été impressionnés par ce que dit l'Apôtre : *Un corps animal est semé et il ressuscitera corps spirituel* (I. Cor., XV, 44).

2° La même parole en a poussé d'autres à dire que, dans la résurrection, nos corps seront subtils, et semblables à l'air et au vent ; car on donne aussi le nom *d'esprit* à l'air, et de la sorte on entend par les êtres spirituels les êtres aériens.

3° D'autres ont avancé que, dans la résurrection, les âmes reprendront, non pas des corps terrestres, mais des corps célestes, prenant occasion de ce que dit l'Apôtre, en parlant de la résurrection : *Il y a des corps célestes et des corps terrestres* (I. Cor., XV, 40).

Toutes ces opinions paraissent s'appuyer sur cette parole de l'Apôtre : *La chair et le sang ne peuvent pas posséder le royaume de Dieu* (Ibid., 50) ; et il semble d'après cela que les corps des hommes ressuscités n'auront ni chair ni os, ni, par conséquent, aucune humeur.

Mais l'erreur de ces opinions ressort manifestement ; car :

1° Notre résurrection sera conforme à la résurrection de Jésus-Christ, selon ce passage de l'Apôtre : *Il transformera notre corps abject, en lui donnant la forme de son corps glorieux* (Philipp. III, 21.) Or, après sa résurrection, Jésus-Christ eut un corps palpable, composé de chairs et d'os, puisque, comme il est rapporté, il dit à ses disciples, après sa résurrection : *Touchez et voyez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Luc, XXIV, 39). Donc les autres hommes auront

jusmodi corpora ex contrariis composita non habere ; quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (I. Cor., XV, 44).

2° Alii vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aeri et ventis similia ; nam et *spiritus* aer dicitur, ut sic spiritualia aerea intelligantur.

3° Alii vero dixerunt quod in resurrectione animæ resument corpora, non quidem terrena, sed cœlestia ; occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit, de resurrectione loquens : *Et corpora cœlestia, et corpora terrestria* (I. Cor., XV, 40).

Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus dicit, quod *caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt* (Ibid., 50) ; et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et, per consequens, nec aliquos humores.

Sed harum opinionum error manifeste apparet.

1° Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli : *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ* (Philipp., III, 21). Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens, quia, ut dicitur, post resurrectionem discipulis dixit : *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., XXIV

aussi en ressuscitant des corps palpables, composés de chairs et d'os.

2° L'âme est unie au corps comme la forme à la matière. Or, toute forme a une matière déterminée; car il doit y avoir une proportion entre l'acte et la puissance. Dès lors donc que l'âme est spécifiquement la même, on voit qu'elle doit avoir une matière spécifiquement identique. Donc le corps qui existait avant la résurrection existera après dans son identité spécifique, et ainsi il sera nécessairement composé de chairs et d'os et des autres parties analogues.

3° Puisqu'on fait entrer la matière dans la définition des êtres naturels, qui exprime l'essence de l'espèce, si la matière change *quant* à l'espèce, l'espèce de l'être naturel varie nécessairement. Or, l'homme est un être naturel. Si donc il n'a pas, après la résurrection, un corps composé de chairs et d'os et des autres parties analogues, comme *il l'a* maintenant, l'être qui ressuscitera ne sera pas de la même espèce, mais on ne l'appellera un homme que par équivoque.

4° La distance est plus grande de l'âme d'un homme à un corps d'une autre espèce qu'au corps humain d'un autre homme. Or, nous avons prouvé que l'âme ne peut pas s'unir en second lieu au corps d'un autre homme (liv. II, ch. 83). Donc elle pourra beaucoup moins encore s'unir à un corps d'espèce différente dans la résurrection.

5° Pour que l'homme ressuscite dans son identité numérique, il est nécessaire que ses parties essentielles soient numériquement les mêmes. Si donc le corps de l'homme ressuscité n'est pas composé des chairs et des os qui le composent maintenant, l'homme ressuscité ne sera pas numériquement le même.

39]. Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus et ossibus composita.

2° Adhuc, Anima unitur corpori sicut forma materiæ. Omnis autem forma habet determinatam materiam; oportet enim esse proportionem actus et potentiæ. Quum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eamdem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante; et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus et aliis hujusmodi partibus.

3° Amplius, Quum in diffinitione rerum naturalium, quæ significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et hujusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget ejusdem speciei, sed dicetur homo tantum æquivoce.

4° Item, Magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut ostensum est (l. II, c. 83). Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

5° Præterea, Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes ejus essentiales sint eædem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones ma-

Digitized by Google

Job repousse très clairement toutes ces fausses opinions, en disant: *Je serai de nouveau revêtu de ma peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair; je le verrai moi-même..., et ce ne sera pas un autre* (Job, XIX, 26 et 27).

Chacune des opinions précédentes a ses propres inconvénients.

Il répugne absolument de dire que le corps passera à l'état d'esprit. Car :

1° Les êtres qui ont une matière commune peuvent seuls se changer réciproquement l'un en l'autre. Or, les esprits et les corps ne sauraient avoir une matière commune, puisque les substances spirituelles sont complétement immatérielles, comme nous l'avons démontré (liv. II, ch. 49 et 50). Il est donc impossible que le corps humain passe à l'état de substance spirituelle.

2° Si le corps humain passe à l'état de substance spirituelle, il sera changé en cette même substance spirituelle qui est l'âme, ou en quelque autre. Si c'est en l'âme elle-même, il n'y aura qu'une âme dans l'homme après la résurrection, tout comme avant la résurrection. La résurrection ne changera donc pas la condition de l'homme. S'il est changé en une autre substance spirituelle, il s'ensuivra qu'un seul être sera composé de deux substances spirituelles dans une nature; ce qui est absolument impossible, parce que toute substance spirituelle subsiste par elle-même.

Il est également impossible que le corps de l'homme ressuscité soit comme aérien et ressemble au vent. En effet :

1° Le corps de l'homme et de tout animal a nécessairement une figure déterminée dans son tout et dans ses parties. Or, un corps qui

nifestissime Job excludit, dicens : *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum quem visurus sum ego ipse..., et non alius* (Job., XIX, 26 et 27).

Habent autem et singulæ prædictarum opinionum propria inconvenientia.

Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile.

1° Non enim transeunt invicem nisi quæ in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia, quum substantiæ spirituales sint omnino immateriales, ut ostensum est (l. II, c. 49 et 50). Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

2° Item, Si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam spiritualem substantiam quæ est anima, aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem; non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura; quod est omnino impossibile, quia quælibet substantia spiritualis est per se subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum et ventis simile.

1° Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis habere determinatam figuram in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet

Digitized by Google

a une figure déterminée doit pouvoir trouver un terme en lui-même, puisque la figure est ce qui est compris dans un ou plusieurs termes; et l'air ne peut pas trouver un terme en lui-même, mais il est seulement terminé par un terme étranger. Il n'est donc pas possible que le corps de l'homme ressuscité soit aérien ou ressemble au vent;

2° Le corps de l'homme ressuscité devra avoir la faculté de toucher, parce qu'il n'est point d'animal sans tact; et l'être qui ressuscitera sera nécessairement un animal, s'il est homme. Or, un corps aérien ne peut avoir la faculté de toucher, non plus qu'un corps simple quelconque, puisque le corps au moyen duquel le tact s'exerce doit être un milieu entre les qualités tangibles, de manière à être, en quelque sorte, en puissance relativement à ces qualités, comme le Philosophe le prouve (1). Il est donc impossible que le corps de l'homme ressuscité soit aérien et semblable aux vents.

Il ressort encore de là qu'il ne pourra pas être un corps céleste. Car :

1° Le corps de l'homme, comme celui de tout animal, doit être susceptible des qualités tangibles, ainsi que nous l'avons déjà dit. Or, cela ne peut convenir à un corps céleste, parce qu'il n'est ni chaud, ni froid, ni humide, ni sec, ni rien de semblable en acte ou en puissance.

(1) Necesse est ipsum corpus copulatum medium esse inter instrumentum ipsius tactus et res ipsas tangibiles, per quod fiunt ipsi sensus.... Nam sensibilia cuncta per medium sentiuntur.... Omnino autem ut aer et aqua sese habent ad visum et auditum atque olfactum, sic caro ac lingua sese ad hujus instrumentum sensus habere videntur. Atque nec ibi profecto, nec hic perceptio sensus fiet, quum instrumentum sensus a re sensibili tangitur; ut si quispiam super extremum oculi corpus posuerit album. Ex quo etiam plane patet instrumentum sensus ipsius quo res percipiuntur tangibiles intus esse collocatum....; sensibilium enim, si in ipsis instrumentis ponantur sensuum, non fit, ut patet, perceptio; at si super carnem ponatur tangibile, fit, ut docet experientia, sensus. Quare sine dubio ipsa caro medium est in tactu. Atqui eo tactu percipiuntur quæ corporis sunt, etc. (Arist., *De anima*, II, c. 11, ad medium).

quod sit in se terminabile, quia figura est quæ termino vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum vel ventis simile.

2° Præterea, Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum, quia sine tactu nullum est animal; oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus per quod fit tactus esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat in secundo libro de anima (c. 11). Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non potest esse corpus cœleste.

1° Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut jam dictum est. Hoc autem corpori cœlesti non potest convenire, quia non est neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque siccum, neque

Digitized by Google

comme Aristote l'établit dans le premier livre *du Ciel* (2). Donc le corps de l'homme ressuscité ne sera pas un corps céleste.

2° Les corps célestes sont incorruptibles, et, par conséquent, aucun changement ne peut les faire sortir de leur disposition naturelle. Or, ils doivent naturellement avoir la figure sphérique, comme Aristote le démontre dans le second livre *du Ciel et du Monde* (3). Il ne peut donc se faire qu'ils reçoivent la figure que doit naturellement avoir le corps humain. Il est donc impossible que les corps des hommes ressuscités soient de la nature des corps célestes.

CHAPITRE LXXXV.

Les corps des hommes ressuscités seront dans une autre disposition qu'auparavant.

Quoique les corps des hommes ressuscités doivent être de la même espèce dont sont maintenant nos corps, ils auront cependant une autre disposition, qui consistera, premièrement, en ce que tous les corps des hommes ressuscités, tant bons que mauvais, seront incorruptibles; et il en sera ainsi pour trois raisons.

(2) Aristote, dans le premier livre de son Traité *Du Ciel* (c. 2 et 3), raisonne assez longuement pour prouver que, outre les quatre corps simples, ou éléments, auxquels il attribue le mouvement en ligne droite, il existe un autre corps simple supérieur à ceux-là, et qui, en vertu de sa nature, se meut circulairement. Il ajoute que ce corps simple plus parfait n'est ni pesant, ni léger; qu'il n'a pas été produit; qu'il est incorruptible et n'admet pas d'accroissement, ni de diminution, ni une altération quelconque. — Ailleurs il dit encore: De calore genito, quem sol præstare solet, magis quidem per se et exacte convenit in commentario de sensu dicere; nam calor affectio quædam sensus exsistit. Sed quam ob causam oriatur calor, quum corpora illa cœlestia haudquaquam ejusmodi sint apta natura sint, dicendum nunc quoque. Videmus itaque motum posse aerem segregare atque incendere in tantum, ut sæpius et quæ motu cientur liquefieri videantur etc. *Meteorologicorum*, I, c. 4).

(3) Figuram cœlum rotundam habere necesse est; hæc enim est accomodatissima substantiæ ipsius, et natura etiam prima. Dicamus autem universaliter quænam et in

aliquid hujusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in primo de Cœlo (c. 2 et 3). Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus cœleste.

2° Adhuc, Corpora cœlestia sunt incorruptibilia, et ita transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphærica, ut probatur in secundo de Cœlo et Mundo (c. 4). Non est igitur possibile quod accipiant figuram quæ naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura cœlestium corporum.

CAPUT LXXXV.

Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante.

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura ejusdem speciei cujus nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt, et primo quidem, quantum ad

Digitized by Google

La première se tire de la fin de la résurrection. Les méchants, en effet, aussi bien que les bons, ressusciteront pour recevoir, même dans leurs propres corps, la récompense ou le châtiment des actions qu'ils auront faites tandis qu'ils vivaient dans un corps. Or, la récompense des bons, qui est la félicité, sera éternelle ; de même, une peine éternelle est due au péché mortel ; et ces deux points ressortent clairement de ce que nous avons établi (liv. III, ch. 62 et 144). Il faut donc que des deux côtés on reçoive un corps incorruptible.

On peut tirer une autre raison de la cause formelle de la résurrection, qui est l'âme. Nous avons dit plus haut que, pour que l'âme ne reste pas éternellement séparée du corps, elle prendra de nouveau ce corps après la résurrection (ch. 79). Puis donc qu'il sera pourvu à la perfection de l'âme en ce qu'elle recevra un corps, il conviendra que le corps soit dans une disposition conforme à celle de l'âme. Or, l'âme est incorruptible. Par conséquent, il lui sera rendu un corps incorruptible.

La troisième raison peut se prendre dans la cause active de la résurrection. Dieu, qui restaurera pour la vie des corps déjà corrompus,

planis, et in solidis figura sit prima. Omnis itaque figura plana aut a rectis lineis, aut a circumferentia continetur ; et illa quidem a pluribus, hæc ab una linea solum. Quum unum igitur in unoquoque genere prius sit multis natura, compositoque simplex, figurarum planarum profecto circulus erit prima. Præterea, si perfectum id est extra quod nihil eorum quæ sunt ipsius accipi potest, quemadmodum prius est definitum, et lineæ quidem rectæ semper additio fieri potest, lineæ vero circulari nunquam, patet perfectam eam lineam esse quæ ipsum circulum continet. Quare, si perfectum prius est imperfecto, ob hæc et circulus prima erit figura ; sola namque ab una superficie continetur ; rectarum vero linearum figuræ a pluribus continentur. Ut enim in planis circulus sese habet, sic in solidis sphæra.... Quum autem prima figura primi sit corporis, primum vero corpus id sit quod est ultima in conversione, rotundum id erit sane quod fertur conversione.... Quare si cœlum convertitur, celerrimeque movetur, rotundum ipsum esse necesse est (Arist., *De cœlo*, II, c. 4, passim).

hoc quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt ; cujus quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali ut etiam in propriis corporibus præmium consequantur vel pœnam pro his quæ gesserunt dum vixerunt in corpore. Præmium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum ; similiter etiam peccato mortali debetur pœna perpetua ; quorum utrumque patet ex his quæ determinata sunt (l. III, c. 62 et 144). Oportet igitur quod utrinque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quæ est anima. Dictum est enim supra (c. 79) quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, interrato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animæ provideturque corpus recipiat, conveniens est ut corpus secundum quod competit animæ disponatur. Est autem anima incorruptibilis. Unde et corpus ei incorruptibile redditur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora jam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus præstare po-

Digitized by Google

pourra, à bien plus forte raison, donner à ces corps de conserver toujours la vie qu'ils auront recouvrée ; et la preuve en est que, quand il l'a voulu, il a protégé contre les atteintes de la corruption même des corps corruptibles : par exemple, les corps des trois enfants dans la fournaise.

Il faut donc se faire de l'incorruptibilité de l'état futur cette idée, que la puissance divine rendra incorruptible ce corps qui est maintenant corruptible, en sorte que l'âme le dominera parfaitement, afin de le vivifier, et aucun autre être ne pourra empêcher cette communication de la vie ; ce qui fait dire à l'Apôtre : *Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité* (I. Cor., XV, 53). L'homme ressuscité ne sera donc pas immortel parce qu'il reprendra un autre corps incorruptible, comme l'ont affirmé les opinions précédentes, mais parce que ce même corps, qui est maintenant corruptible, deviendra incorruptible. Ainsi donc, on doit entendre cette parole de l'Apôtre : *La chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu* (Ibid., 50), en ce sens que, dans l'état de la résurrection, la corruption de la chair et du sang sera détruite, bien que la substance de la chair et du sang demeure ; c'est pourquoi il ajoute : *Et la corruption ne jouira pas de l'incorruptibilité* (Ibid.).

CHAPITRE LXXXVI.

De la qualité des corps glorifiés.

Quoique, par le mérite de Jésus-Christ, le défaut de la nature disparaisse, dans la résurrection, généralement chez tous les hommes, tant

terit ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur ; in cujus rei exemplum etiam corpora corruptibilia, quum voluit, a corruptione servavit illæsa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet, nec talis communicatio vitæ a quocumque alio poterit impediri ; unde et Apostolus dicit : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem* (I. Cor., XV, 53). Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut prædictæ opiniones posuerunt, sed quia hoc ipsum quod nunc est corruptibile incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit : *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt* (*Ibid.*, 50), quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente ; unde subjungit : *Neque corruptio incorruptelam possidebit* (*Ibid.*).

CAPUT LXXXVI.

De qualitate corporum glorificatorum.

Quamvis autem, merito Christi, defectus naturæ in resurrectione tollatur ab omnibus communiter, tam bonis quam malis, rema-

Digitized by Google

bons que mauvais, il restera cependant une différence entre les bons et les méchants pour ce qui convient personnellement à chaque catégorie. Or, il entre dans la raison constitutive de la nature que l'âme humaine soit la forme du corps, le vivifiant et lui conservant l'existence ; mais, par les actes personnels, l'âme mérite d'être élevée à la gloire de la vision divine, ou bien d'être exclue de l'ordre de cette gloire à cause de la faute. Le corps de tous les hommes en général sera donc mis dans la disposition qui convient à l'âme, de telle sorte que la forme incorruptible confère au corps un être incorruptible, nonobstant sa composition d'éléments contraires, parce que, par la puissance divine, la matière du corps humain sera parfaitement soumise à l'âme humaine à cet égard ; mais, en vertu de la clarté et de la puissance de l'âme élevée à la vision divine, le corps qui lui est uni acquerra quelque chose de plus. En effet:

1° Par l'opération de la puissance divine, il sera complétement assujetti à l'âme, non-seulement quant à l'être, mais encore quant aux actions faites et reçues, aux mouvements et aux qualités corporelles. De même donc que l'âme jouissant de la vision divine sera remplie d'une sorte de clarté spirituelle, ainsi, par une sorte de réflexion de l'âme sur le corps, le corps lui-même sera revêtu à sa manière de la clarté de la gloire. De là ce que dit l'Apôtre : Le corps *est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire* (I. Cor., XV, 43), parce que notre corps est maintenant obscur, et alors il sera lumineux, selon cette parole : *Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père* (Matth., XIII, 43).

2° L'âme qui jouira de la vision divine, étant unie à sa fin dernière,

nebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quæ personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturæ quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans ; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinæ visionis elevari, vel ab ordine hujusmodi gloriæ propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animæ, ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animæ humanæ quantum ad hoc subjicietur omnino : sed, ex claritate et virtute animæ ad divinam visionem elevatæ, corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur.

1° Erit enim totaliter subjectum animæ, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones, et motus, et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita, per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur ; unde dicit Apostolus : *Seminatur* corpus *in ignobilitate, surget in gloria* (I. Cor., XV, 43) ; quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud : *Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum* (Matth., XIII, 43).

2° Anima etiam quæ divina visione fruetur, ultimo fini conjuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum ; et, quia ex desiderio animæ movetur corpus,

Digitized by Google

verra son désir comblé en toutes choses; et comme le corps se meut par suite du désir de l'âme, il s'ensuivra que le corps obéira absolument au mouvement de l'esprit; par conséquent, les corps des bienheureux ressuscités seront agiles; et c'est ce que dit l'Apôtre au même lieu: *Il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force* (I. Cor., xv, 43). Nous éprouvons, en effet, que le corps est faible, parce que nous le trouvons impuissant à satisfaire au désir de l'âme dans les mouvements et les actions que l'âme commande, et cette faiblesse disparaîtra alors entièrement, parce que la force rejaillira de l'âme unie à Dieu sur le corps. C'est pour cela qu'il est dit encore des justes qu'*ils courront comme des étincelles dans un lieu planté de roseaux* (Sag., III, 7); non pas qu'ils se meuvent par nécessité, puisque rien ne manque à ceux qui possèdent Dieu, mais pour faire paraître leur force.

3° Si le désir de l'âme qui jouira de Dieu doit être comblé quant à la possession de tout bien, son désir sera également satisfait quant à l'éloignement de tout mal, parce que le souverain bien ne laisse plus de place pour aucun mal. Le corps perfectionné par l'âme sera donc, proportionnellement à l'âme, garanti de tout mal, et quant à l'acte, et quant à la puissance: quant à l'acte, parce qu'il n'y aura dans ces corps aucune corruption, aucune difformité, aucun défaut; quant à la puissance, parce qu'ils ne pourront rien souffrir qui leur soit fâcheux, et, par là même, ils seront impassibles; toutefois, cette impassibilité n'exclut pas les passions qui sont dans la raison constitutive des sens; car ils useront des sens pour se délecter dans les choses qui ne répugnent pas à la condition de l'incorruptibilité. C'est donc pour nous in-

consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet; unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia; et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute* (I. Cor., xv, 43). Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animæ in motibus et actionibus quas anima imperat; quæ infirmitas totaliter tunc tolletur, virtute redundante in corpus ex anima Deo conjuncta; propter quod etiam dicitur de justis quod *tanquam scintillæ in arundineto discurrent* (Sap., III, 7); non quod motus sit in eis propter necessitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

3o Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnia boni adeptionem, ita etiam ejus desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animæ immune erit ab omni malo, et quantum ad actum, et quantum ad potentiam: quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, et propter hoc impassibilia erunt; quæ tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quæ est de ratione sensus; utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassi-

Digitized by Google

diquer leur impassibilité que l'Apôtre dit : *Il est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité* (I. Cor., XV, 42).

4° L'âme qui jouira de Dieu s'attachera très parfaitement à lui, et participera à sa bonté au plus haut degré dont elle est capable. Ainsi donc, le corps sera aussi parfaitement soumis à l'âme, et il participera autant que possible à ses propriétés dans la finesse des sens, dans l'état réglé de l'appétit corporel et dans toutes sortes de perfections naturelles ; car la nature d'un être est d'autant plus parfaite que sa matière est plus parfaitement soumise à la forme ; et l'Apôtre dit pour cela : *Il est semé corps animal, et il ressuscitera corps spirituel* (I. Cor., XV, 44). Le corps de l'homme ressuscité sera spirituel, non pas parce qu'il deviendra esprit, comme quelques-uns l'ont mal compris, (que l'on entende par esprit une substance spirituelle, ou bien l'air ou le vent), mais parce qu'il sera entièrement assujetti à l'esprit ; de même qu'on l'appelle maintenant corps animal, non pas parce qu'il est un animal, mais parce qu'il est sujet aux passions animales et qu'il a besoin de nourriture.

On voit donc par ce qui précède que, comme l'âme de l'homme sera élevée à la gloire des esprits célestes, pour voir Dieu par son essence, selon que nous l'avons prouvé (liv. III, ch. 51), ainsi son corps sera élevé jusqu'aux propriétés des corps célestes, en tant qu'il sera lumineux, impassible, se mouvant sans difficulté et sans peine, et recevant de sa forme le plus haut degré de perfection. C'est là ce qui fait dire à l'Apôtre que les corps des hommes ressuscités seront célestes, non par leur nature, mais par leur gloire. Aussi, après avoir dit qu'il y a *des corps célestes et des corps terrestres*, il ajoute que *autre est la gloire des*

bilitatem ostendendam Apostolus dicit : *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione* (I. Cor., XV, 42).

4° Rursus, Anima Deo fruens ipsi perfectissime adhærebit et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfecte subdetur animæ et ejus proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus et in omnimoda perfectione naturæ ; tanto enim aliquid perfectius est in natura quanto ejus materia perfectius subditur formæ ; et propter hoc dicit Apostolus : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (I. Cor., XV, 44). Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus, sed quia erit omnino subjectum spiritui ; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet et alimonia indiget.

Patet igitur ex prædictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum cœlestium, ut Deum per essentiam videat, sicut est ostensum (I. III, c. 51), ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates cœlestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum ; et sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse cœlestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde, quum dixisset quod sunt cor-

Digitized by Google

corps célestes, et autre celle des corps terrestres (I. Cor., XV, 40). Mais, de même que la gloire à laquelle est élevée l'âme humaine excède la puissance naturelle des esprits célestes, comme nous l'avons démontré (liv. III, ch. 53), de même la gloire des corps ressuscités surpasse la perfection naturelle des corps célestes, en sorte qu'ils ont un éclat plus vif, une impassibilité mieux assurée, une agilité plus grande, et une nature plus accomplie en dignité.

CHAPITRE LXXXVII.

Du lieu des corps glorifiés.

Puisque le lieu doit être proportionné au corps qui l'occupe, dès lors que les corps des hommes ressuscités acquerront la propriété des corps célestes, il résulte de là qu'ils auront place jusque dans le ciel, et plutôt même au-dessus de tous les cieux, afin d'être avec Jésus-Christ, dont la puissance les fera parvenir à cette gloire, et de qui l'Apôtre dit : *Qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir* (Ephés., IV, 10).

Il semble futile d'argumenter contre cette promesse divine d'après la position naturelle des éléments, comme s'il était impossible qu'étant terrestre et occupant le lieu le plus bas, à raison de sa nature, le corps de l'homme soit élevé au-dessus des éléments non pesants. En effet, c'est manifestement par la puissance de l'âme que le corps perfectionné par l'âme ne cède point aux inclinations des éléments; car, tant que nous vivons, l'âme maintient la consistance du corps par sa puissance,

pora cœlestia et sunt *terrestria corpora,* subjungit quod *alia* est *cœlestium gloria*, *alia terrestrium* (I. Cor., XV, 40). Sicut autem gloria in quam humana anima sublevatur excedit naturalem virtutem cœlestium spirituum, ut ostensum est (l. III, c. 53), ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cœlestium corporum, ut sit major claritas, impassibilitas firmior, agilitas et dignitas naturæ perfectior.

CAPUT LXXXVII.

De loco corporum glorificatorum.

Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, quum corpora resurgentium proprietatem cœlestium corporum consequantur, etiam in cœlis locum habeant, vel magis super omnes cœlos, ut simul cum Christo sint, cujus virtute ad hanc gloriam perducentur; de quo dicit Apostolus : *Qui ascendit super omnes cœlos, ut impleret omnia* (Ephes., IV, 10).

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, quum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animæ est quod corpus ab anima perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animæ motiva corpus in altum elevatur, et

Digitized by Google

pour empêcher qu'il ne se dissolve par suite de la contrariété des éléments; c'est également par la puissance motrice de l'âme que le corps s'élève en haut, et cela d'autant plus que cette puissance motrice est plus forte. Or, il est évident que, quand l'âme sera unie à Dieu par la vision, sa puissance sera à son entier développement. Il ne doit donc pas paraître difficile d'admettre que la puissance de l'âme mettra alors le corps à l'abri de toute corruption et l'élèvera au-dessus de tout corps.

Il ne résulte non plus aucune impossibilité pour la promesse divine de ce que les corps célestes ne peuvent être divisés, pour que les corps glorieux soient élevés sur eux, parce que la puissance divine fera que les corps glorieux pourront se trouver simultanément avec les autres corps; et la preuve en a déjà été donnée dans le corps de Jésus-Christ, lorsqu'il entra près de ses disciples les portes étant fermées.

CHAPITRE LXXXVIII.

Du sexe et de l'âge des ressuscités.

Il ne faut pas croire, toutefois, que le sexe féminin n'existera plus dans les corps ressuscités, comme quelques-uns l'ont pensé, parce que, comme les défauts de la nature doivent être réparés par la résurrection, rien de ce qui entre dans la perfection de la nature ne sera détruit dans les corps de ceux qui ressusciteront. Or, chez l'homme et la femme, les organes de la génération appartiennent à l'intégrité du corps humain, aussi bien que les autres membres du corps. Donc ces organes ressusciteront dans les deux sexes.

tanto amplius quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectæ virtutis erit quando Deo per visionem conjungetur. Non igitur debet grave videri si tunc, virtute animæ, corpus et ab omni corruptione servetur immune et supra quæcumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promissioni divinæ impossibilitatem affert quod corpora cœlestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur, quia a virtute divina hoc fiet ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint; cujus rei indicium in corpore Christi præcessit, dum ad discipulos januis clausis intravit.

CAPUT LXXXVIII.

De sexu et ætate resurgentium.

Non est tamen æstimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt; quia, quum per resurrectionem sint reparandi defectus naturæ, nihil eorum quæ ad perfectionem naturæ pertinent a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quæ generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. Resurgent ergo membra hujusmodi in utrisque.

Digitized by Google

Quoique l'on ne doive plus faire usage de ces organes, comme nous l'avons établi (ch. 83), cela n'empêche nullement qu'il en soit ainsi, parce que, si c'est pour cette cause que les hommes ressuscités manqueront de ces organes, ils n'auront plus, pour la même raison, aucun des organes qui servent à la nutrition, puisqu'on n'usera pas non plus d'aliments après la résurrection. Ainsi donc une grande partie des membres feraient défaut au corps de l'homme ressuscité. Bien que l'usage de ces organes ait cessé, ils existeront donc tous pour rétablir l'intégrité du corps naturel; et, par conséquent, ils n'existeront pas inutilement.

De même, la faiblesse du sexe féminin ne s'oppose pas à la perfection des personnes de ce sexe qui ressusciteront; car cette faiblesse ne vient pas de ce que ce sexe sort de l'ordre de la nature, mais la nature l'a en vue; et même la distinction qu'établit la nature en toutes choses sera une preuve de la perfection de la nature et fera ressortir la Sagesse divine, qui dispose tout dans un certain ordre.

Nous ne sommes pas non plus forcés d'admettre cette opinion par ces paroles que prononce l'Apôtre : *Jusqu'à ce que nous accourions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à la condition de l'homme parfait, à la mesure de l'âge où Jésus-Christ est dans sa plénitude* (Ephés., IV, 13); car il ne s'est pas exprimé ainsi parce que quiconque prendra part à cette course par laquelle les ressuscités iront au-devant de Jésus-Christ dans les airs aura le sexe viril, mais il voulait indiquer la perfection et la force de l'Église. L'Église tout entière, en effet, sera comme un homme parfait qui va à la rencontre de Jésus-Christ, ainsi qu'on le voit par ce qui précède et par ce qui suit. Or, il faut que tous ressuscitent dans l'âge de Jésus-Christ, qui est l'âge de la jeunesse, à

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (c. 83) ostensum est; quia, si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quæ nutrimento deserviunt in resurgentibus essent, quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra hujusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam; unde frustra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta; et ipsa etiam naturæ distinctio in omnibus perfectionem naturæ demonstrabit et divinam Sapientiam omnia cum quodam ordine disponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi* (Ephes., IV, 13). Non enim hoc ideo dictum est quod quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt obviam Christo in aera sit sexum virilem habiturus, sed ad designandam perfectionem Ecclesiæ et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens, ut ex præcedentibus et sequentibus patet. In ætate autem Christi, quæ est ætas juvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturæ quæ

Digitized by Google

cause de la perfection de la nature, qui ne se trouve que dans cet âge, car l'âge de l'enfance n'a pas encore atteint la perfection de la nature par l'accroissement, et l'âge de la vieillesse s'en est déjà éloigné par le décroissement.

CHAPITRE LXXXIX.

De la qualité des corps ressuscités chez les damnés.

Nous pouvons raisonnablement examiner d'après cela quelle sera la condition des corps ressuscités chez ceux qui seront damnés.

Ces corps doivent être proportionnés aux âmes damnées. Or, les âmes des méchants ont une bonne nature, puisqu'elle a été créée par Dieu ; mais elles auront une volonté déréglée et qui se détournera *de* sa fin propre. Leurs corps seront donc rétablis dans leur intégrité, pour ce qui appartient à la nature, parce qu'ils ressusciteront dans l'âge parfait, sans que rien soit retranché des membres et sans aucun défaut ou corruption que l'erreur de la nature ou la maladie y a introduit. C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Les morts ressusciteront incorruptibles* (I. Cor., xv, 52); ce qui doit s'entendre évidemment de tous, tant des méchants que des bons, d'après ce qui précède et suit dans le texte (1). Mais, parce que, par la volonté, leur âme sera détournée de Dieu et exclue de sa fin propre, leurs corps ne seront pas spirituels, comme étant complétement assujettis à l'esprit, mais leur âme sera

(1) *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimus. In momento, in ictu oculi, in novissima tuba ; canes enim tuba, et mortui resurgent incorrupti ; et nos immutabimur. Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. Quum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est : Absorpta est mors in victoria* (I. *Cor.*, xv, 51-54). — Si les corps des damnés eux-mêmes n'étaient pas revêtus de l'incorruptibilité, sans laquelle on ne conçoit pas l'immortalité, il ne serait pas vrai que la mort a succombé et que cette dernière victoire l'a détruite.

in hac sola ætate consistit; puerilis enim ætas nondum perfectionem naturæ consecuta est per augmentum, senilis vero ætas jam ab eo recessit propter decrementum.

CAPUT LXXXIX.

De qualitate corporum resurgentium in damnatis.

Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis.

Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animæ autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam ; sed voluntatem habebunt inordinatam et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturæ est, integra reparabuntur, quia videlicet in ætate perfecta resurgent, absque omni diminutione membrorum et absque omni defectu et corruptione, quem error naturæ aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit : *Mortui resurgent incorrupti* (I. *Cor.*, xv, 52) ; quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quæ præcedunt et sequuntur in littera. Quia vero

Digitized by Google

plutôt charnelle par l'affection. Ces corps ne seront pas non plus agiles, comme s'ils obéissaient sans difficulté à l'âme; mais ils seront plutôt lourds et pesants, et l'âme sera en quelque sorte impuissante à les soulever, tout comme les âmes elles-mêmes se sont détournées de Dieu par leur désobéissance. Ils resteront passibles comme maintenant, et même davantage, de telle sorte, cependant, que les êtres sensibles leur feront endurer des souffrances, mais non la corruption, de même que leurs âmes seront tourmentées du désir naturel du bonheur dont elles seront absolument privées. Les corps des damnés seront encore obscurs et ténébreux, de même que leurs âmes ne recevront pas la lumière de la connaissance divine. C'est ce qu'enseigne l'Apôtre en disant que *nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés* (*ibid.*, 51); car les bons seront seuls changés pour la gloire, et les corps des méchants, au contraire, ressusciteront sans gloire.

Il peut se faire que quelqu'un regarde comme impossible que les corps des méchants soient passibles, sans être cependant corruptibles, puisque toute passion, quand elle devient excessive, modifie la substance; car nous voyons que, si un corps demeure longtemps dans le feu, il se consume finalement; et même si la douleur est trop intense, l'âme se sépare du corps. — Mais tout cela a lieu en supposant la mutabilité de la matière d'une forme à une autre forme. Mais, après la résurrection, le corps humain n'aura pas la faculté de passer d'une forme à une autre forme, ni chez les bons, ni chez les méchants, parce que chez les uns et les autres il recevra de l'âme sa perfection complète quant à l'être naturel, en sorte qu'il ne sera plus possible de supprimer telle forme dans tel corps, ni d'y en introduire une autre,

anima eorum erit secundum voluntatem a Deo aversa et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subjecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animæ obedientia; sed magis erunt ponderosa et gravia et quodammodo animæ importabilia, sicut et ipsæ animæ per inobedientiam a Deo sunt aversæ. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis, ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen consumptionem; sicut et ipsorum animæ torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ. Erunt etiam eorum corpora opaca et tenebrosa, sicut et eorum animæ a lumine divinæ cognitionis erunt alienæ. Et hoc est quod Apostolus dicit, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur* (*ibid.*, 51); soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, quum omnis passio magis facta abjiciat a substantia; videmus enim quod, si corpus diu insigne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur. — Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiæ de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis, quia in utrisque totaliter perficietur ab

Digitized by Google

la puissance divine assujettissant entièrement le corps à l'âme; d'où il suit que la puissance qui est dans la matière première pour toute forme, restera en quelque sorte enchaînée dans le corps humain par la puissance de l'âme, pour qu'elle ne puisse pas être amenée à l'acte d'une autre forme. Mais, parce que, relativement à certaines conditions, les corps des damnés ne seront pas absolument assujettis à l'âme, la contrariété des choses sensibles les tourmentera dans les sens; car ils seront tourmentés par le feu corporel, en tant que, à raison de sa supériorité, la qualité du feu est contraire à l'équilibre du tempérament et à l'harmonie naturelle aux sens, bien qu'il ne puisse pas la détruire; et, cependant, ce tourment ne pourra pas séparer l'âme du corps, puisque le corps doit nécessairement demeurer toujours sous la même forme.

De même que les corps des bienheureux seront élevés au-dessus des corps célestes par suite de leur renouvellement dans la gloire, ainsi, proportionnellement, un lieu bas, ténébreux et rempli de douleurs sera assigné aux corps des damnés; aussi est-il dit : *Que la mort vienne sur eux, et qu'ils descendent vivants dans l'enfer* (Ps. LIV, 16); et nous lisons que *le Diable, qui les séduisait, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre où la Bête et le Faux-Prophète seront tourmentés le jour et la nuit, dans les siècles des siècles* (Apoc., XX, 9 et 10).

CHAPITRE XC.

Comment le feu corporel fait souffrir des substances incorporelles.

Mais un doute peut s'élever sur la manière dont le Diable, qui est

anima quantum ad esse naturæ, ita ut jam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animæ totaliter subjiciente; unde et potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animæ, ne possit in actum alterius formæ reduci. Sed, quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subjecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium; affligentur enim ab igne corporeo, in quantum qualitas ignis, propter sui excellentiam, contrariatur æqualitati complexionis et harmoniæ quæ est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, quum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriæ supra cœlestia corpora elevabuntur, ita et locus infimus et tenebrosus et pœnalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum; unde et dicitur : *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes* (*Psalm.* LIV, 16); et dicitur quod *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi a Bestia et Pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte, in secula seculorum* (*Apoc.*, XX, 9 et 10).

CAPUT XC.

Quomodo substantiæ incorporeæ patiantur ab igne corporeo.

Sed potest venire in dubium quomodo Diabolus, qui incorporeus est, et animæ

incorporel, et les âmes des damnés, avant la résurrection, peuvent souffrir du feu corporel, dont souffriront dans l'enfer les corps des damnés, selon ce que dit le Seigneur : *Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le Diable et ses anges* (Matth., XXV, 41).

Il ne faut donc pas penser que les substances incorporelles peuvent souffrir du feu corporel de telle sorte que le feu corrompe leur nature, l'altère, ou la modifie de quelque autre manière, de même que nos corps corruptibles souffrent maintenant du feu; car les substances incorporelles n'ont pas une nature corporelle, pour pouvoir être modifiées par les êtres corporels; également, elles ne sont capables de recevoir les formes sensibles qu'intelligiblement; et une telle manière de les recevoir n'est pas une peine, mais plutôt un principe de perfection et une cause de délectation. On ne peut pas dire non plus que le feu corporel leur fait endurer des tourments à raison de quelque contrariété, de la même manière que les corps souffriront après la résurrection, parce que les substances incorporelles n'ont pas les organes des sens, et qu'elles ne font pas usage des puissances sensitives. Les substances incorporelles souffrent donc du feu corporel parce qu'elles sont en quelque sorte enchaînées avec lui. Les esprits, en effet, peuvent être liés aux corps, soit en qualité de formes, comme l'âme est liée au corps humain pour lui donner la vie, soit même sans être leurs formes, comme les nécromanciens lient, par la puissance des démons, des esprits à des fantômes ou à d'autres choses analogues. A bien plus forte raison donc, les esprits qui doivent être damnés peuvent être enchaînés au feu corporel, et cela même fait leur tourment de savoir qu'ils sont enchaînés par punition à des êtres infimes.

damnatorum, ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit : *Discedite a me maledicti in ignem æternum qui paratus est Diabolo et angelis ejus* (*Matth.*, XXV, 41).

Non igitur sic æstimandum est quod substantiæ incorporeæ ab igne corporeo pati possint quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne; substantiæ enim incorporeæ non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum sensibilium susceptivæ sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est pœnalis, sed magis perfectiva et delectabilis. Neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicujus contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia substantiæ incorporeæ organa sensuum non habent neque potentiis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiæ incorporeæ per modum alligationis cujusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus, vel per modum formæ, sicut anima corpori humano alligatur ut det ei vitam, vel etiam absque hoc quod sit ejus forma, sicut necromantici virtute dæmonum spiritus alligant imaginibus aut hujusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt; et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam.

Digitized by Google

Il est même convenable que les esprits damnés soient punis par c châtiments corporels. En effet :

1° Tout péché de la créature raisonnable vient de ce qu'elle ne soumet pas à Dieu par l'obéissance. Or, le châtiment doit répond proportionnellement à la faute, en sorte que le châtiment fasse trouv à la volonté son tourment dans une chose qui lui est contraire et p l'amour de laquelle elle a péché. C'est donc un châtiment qui convie à la nature raisonnable qui pèche, qu'elle soit assujettie, par une sort d'enchaînement, aux êtres qui lui sont inférieurs, c'est-à-dire au choses corporelles.

2° Comme nous l'avons démontré (liv. III, ch. 145), la peine d dam n'est pas due seule au péché commis contre Dieu, mais encor la peine du sens; car la peine du sens correspond à la faute en tan que celle-ci porte désordonnément vers un bien muable, de mêm que la peine du dam correspond à la faute en tant qu'elle détourne d bien immuable. Or, la créature raisonnable, et surtout l'âme humaine pèche en se portant désordonnément vers les biens corporels. La pein qui lui convient, c'est donc d'être tourmentée par les choses corpo relles.

3° S'il est dû au péché une peine afflictive, que nous appelons la peine du sens, ainsi qu'on l'a prouvé (liv. III, ch. 145), cette peine doi provenir de ce qui est capable de causer de l'affliction. Or, rien ne cause de l'affliction, qu'autant que cela est contraire à la volonté. Il n'est pas contraire à la volonté naturelle de la nature raisonnable d'être unie à une substance spirituelle; bien plus, c'est pour elle quelque chose de délectable et qui entre dans sa perfection, puisque c'est l'u-

Est etiam conveniens quod damnati spiritus pœnis corporalibus puniantur.

1° Omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Pœna autem proportionaliter debet culpæ respondere, ut voluntas per pœnam in contrario ejus affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens pœna naturæ rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

2o Item, Peccato quod in Deum committitur, non solum pœna damni, sed etiam pœna sensus debetur, ut ostensum est (l. III, c. 145); pœna enim sensus respondet culpæ quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut pœna damni respondet culpæ quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et præcipue humana anima, peccat inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens pœna est ut per corporalia affligatur.

3° Præterea, Si pœna afflictiva peccato debetur, quam dicimus pœnam sensus, ut ostensum est (l. III, c. 145), oportet quod ex illo hæc pœna proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi in quantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturæ quod spirituali substantiæ conjungatur; quin imo hoc est delectabile ei et ad ejus perfectionem pertinens; est enim conjunctio similis ad simile et intelligibilis ad intellectum; nam omnis substantia spiritualis

Digitized by Google

on du semblable avec le semblable et de l'intelligible avec l'intelligence; car toute substance spirituelle est intelligible par sa nature. Il t contraire à la volonté naturelle d'une substance spirituelle d'être umise au corps, à l'égard duquel elle doit être libre selon l'ordre de nature. Il convient donc qu'une substance spirituelle soit punie au ıoyen des êtres corporels.

Il ressort de là que, bien qu'on entende dans un sens spirituel ce que ous trouvons de corporel dans l'Écriture au sujet des récompenses es bienheureux, comme nous l'avons observé pour la promesse des liments et de la boisson (ch. 83), il faut cependant entendre corporelement et comme énoncées dans le sens propre certaines menaces de hoses corporelles que l'Écriture fait aux pécheurs. Il n'est pas convenable, en effet, qu'une nature supérieure soit récompensée par l'usage d'une nature inférieure, mais plutôt par son union avec une ıature plus élevée; et, au contraire, une nature supérieure est punie convenablement par là même qu'elle est mise au rang des natures nférieures. Rien n'empêche, cependant, de prendre dans un sens spirituel et comme dites par similitude, certaines paroles que nous lisons dans l'Écriture et qui expriment quelque chose de corporel, comme celle-ci : *Leur ver ne mourra pas* (Is., LXVI, 24); car on peut entendre par ce ver le remords de la conscience qui tourmentera aussi les impies, puisqu'il est impossible qu'un ver corporel ronge une substance spirituelle, ni même les corps des damnés, qui seront incorruptibles. On ne peut également prendre que dans un sens métaphorique les pleurs et les grincements de dents chez les substances spirituelles, quoique rien ne s'oppose à ce qu'on les considère corporellement dans

secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiæ ut corpori subdatur, a quo secundum ordinem suæ naturæ libera esse debet. Conveniens igitur est ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quæ de præmiis beatorum in Scripturis leguntur spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum (c. 83), quædam tamen corporalia quæ Scriptura peccantibus comminatur in pœnam corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris præmietur, sed magis per hoc quod superiori conjungitur; punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quædam etiam quæ de damnatorum pœnis in Scripturis dicta corporaliter leguntur spiritualiter accipi et velut per similitudinem dicta; sicut dicitur : *Vermis eorum non morietur* (*Isai.*, LXVI, 24); potest enim per vermem intelligi conscientiæ remorsus, quo etiam impii torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quæ incorruptibilia erunt. Fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis nonnisi metaphorice intelligi possunt; quamvis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia

Digitized by Google

les corps des damnés, après la résurrection; de telle sorte, toutefois qu'on ne se représente pas les pleurs comme des larmes qui coulent parce que rien ne pourra se résoudre dans ces corps, mais seulement comme une douleur du cœur, et un trouble des yeux et de la tête selon ce qui a lieu ordinairement dans les pleurs.

CHAPITRE XCI.

Aussitôt qu'elles sont séparées du corps, les âmes reçoivent leur châtiment ou leur récompense.

Nous pouvons conclure de là que, aussitôt après la mort, les âmes des hommes reçoivent un châtiment ou une récompense, suivant leurs mérites. En effet :

1° Nous venons de prouver que les âmes séparées sont susceptibles, non-seulement de châtiments spirituels, mais même de châtiments corporels (ch. 90). Or, il est clair, d'après ce que nous avons vu dans le troisième livre (ch. 51-63), qu'elles sont susceptibles de la gloire; car, par là même que l'âme est séparée du corps, elle devient capable de la vision divine, à laquelle elle ne pouvait parvenir tandis qu'elle était unie à un corps corruptible; et c'est dans la vision de Dieu que consiste la félicité suprême de l'homme, qui est la récompense de la vertu. Or, il n'y aurait aucune raison pour différer le châtiment et la récompense, dès lors que l'âme peut participer à l'un ou à l'autre. Aussitôt donc que l'âme est séparée du corps, elle est récompensée ou punie pour les choses qu'elle a faites dans le corps.

2° Dans la vie présente, nous sommes en état de mériter ou de dé-

ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest, sed solum dolor cordis, conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPUT XCI.

Quod animæ statim post separationem a corpore, pœnam vel præmium consequuntur.

Ex his autem accipere possumus quod, statim post mortem, animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam vel præmium.

1° Sunt enim animæ separatæ susceptibiles pœnarum, non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut ostensum est (c. 90). Quod autem sint susceptibiles gloriæ, manifestum est ex his quæ in tertio (c. 51-63) sunt tractata; ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinæ, ad quam, dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat; in visione autem Dei ultima beatitudo consistit, quæ est virtutis præmium. Nulla autem ratio esset quare differrentur pœna et præmium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur quum anima separatur a corpore, præmium vel pœnam recipit pro his quæ in corpore gessit.

2° Adhuc, In vita ista est status merendi

Digitized by Google

mériter; aussi elle est comparée à une guerre et aux jours du mercenaire, comme on le voit dans ce passage : *La vie de l'homme sur la terre est une guerre; et ses jours sont comme les jours du mercenaire* (Job, VII, 1). Or, aussitôt après le temps de la guerre et du travail du mercenaire, une récompense ou un châtiment est dû à ceux qui ont bien ou mal combattu; c'est pourquoi il est écrit : *Le prix du travail de votre mercenaire ne restera pas chez vous jusqu'au matin* (Lévit. XIX, 13); et le Seigneur dit aussi : *Bientôt je ferai retomber rapidement sur votre tête ce que vous m'aurez fait* (Joël, III, 4). Donc les âmes reçoivent aussitôt après la mort une récompense ou un châtiment.

3° Il convient qu'il y ait dans le châtiment et la récompense un ordre correspondant à l'ordre de la faute et du mérite. Or, le mérite et la faute n'appartiennent au corps que par l'âme; car rien n'a le caractère du mérite ou du démérite qu'en tant qu'il est volontaire. Donc la récompense, aussi bien que le châtiment, dérive convenablement de l'âme dans le corps; mais ni l'un ni l'autre ne convient à l'âme à cause du corps. Il n'y a donc aucune raison pour que la punition ou la rémunération des âmes soit différée jusqu'à ce qu'elles aient repris les corps; il paraît même, au contraire, plus convenable que les âmes, qui ont eu la priorité de la faute ou du mérite, soient punies ou récompensées les premières.

4° Des récompenses et des châtiments sont dûs aux créatures raisonnables, en vertu de la même Providence de Dieu qui confère aux êtres de la nature les perfections qu'ils doivent avoir. Or, les choses se passent de telle sorte parmi les êtres de la nature, que chacun d'eux reçoit aussitôt la perfection dont il est capable, à moins qu'il ne se

vel demerendi; unde comparatur militiæ et diebus mercenarii, ut patet : *Militia est vita hominis super terram; et sicut dies mercenarii dies ejus* (Job, VII, 1). Sed, post statum militiæ et laborem mercenarii, statim debetur præmium vel pœna bene vel male certantibus; unde dicitur : *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane* (Levit., XIX, 13); Dominus etiam dicit : *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum* (Joel, III, 4). Statim igitur post mortem, animæ vel præmium consequuntur vel pœnam.

3° Amplius, Secundum ordinem culpæ et meriti convenienter est ordo in pœna et præmio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam; nihil enim habet rationem meriti vel demeriti, nisi in quantum est voluntarium. Igitur tam præmium quam pœna convenienter ab anima derivatur ad corpus; non autem animæ convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione vel præmiatione animarum exspectetur resumptio corporum; quin magis conveniens videtur ut animæ, in quibus perprius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel præmientur.

4° Item, Eadem Dei Providentia creaturis rationalibus præmia debentur et pœnæ, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cujus est capax, nisi sit impedimentum, vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Quum igitur animæ, statim quum fuerint separatæ a corpore, sint

Digitized by Google

trouve un obstacle, soit du côté du sujet, soit du côté de l'agent. Puis donc que les âmes sont capables de la gloire et de la peine aussitôt qu'elles sont séparées du corps, elles recevront immédiatement l'une ou l'autre, et la récompense des bons ou la punition des méchants n'est pas différée jusqu'à ce que les âmes prennent de nouveau les corps.

Il faut considérer, cependant, qu'il peut se rencontrer chez les bons un obstacle qui empêche que leurs âmes ne reçoivent, aussitôt qu'elles sont délivrées du corps, la récompense suprême, qui consiste dans la vision de Dieu. La créature raisonnable, en effet, ne peut être élevée à cette vision qu'autant qu'elle sera entièrement purifiée, puisque cette vision est absolument au-dessus de la faculté naturelle des créatures ; aussi il est dit de la Sagesse que *rien d'impur n'entre en elle* (Sag., VII, 25) ; et il est écrit : *Celui qui est souillé n'y passera pas* (Is., XXXV, 8). Or, l'âme est souillée par le péché, en tant qu'elle s'attache désordonnément aux êtres inférieurs, et, comme nous l'avons dit plus haut (ch. 59 et suiv.), la Pénitence et les autres sacrements la purifient de cette souillure pendant la vie présente. Il arrive pourtant quelquefois que cette purification ne s'accomplit pas en entier durant cette vie, mais l'homme reste encore redevable de la peine, soit à cause de quelque négligence ou de ses occupations, soit même parce que la mort prévient le débiteur de la peine ; et cependant il ne mérite pas pour cela d'être totalement exclu de la récompense, parce que cela peut se rencontrer sans qu'il y ait de péché mortel, qui seul détruit la charité, à laquelle est due la récompense de la vie éternelle, ainsi qu'on le voit par ce que nous avons dit dans

capaces et gloriæ et pœnæ, statim utrumque recipient, nec differtur vel bonorum præmium vel malorum pœna quousque animæ corpora reassumant.

Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest ne animæ, statim a corpore absolutæ, ultimam mercedem recipiant, quæ in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest, nisi totaliter fuerit depurata, quum illa visio totam facultatem naturalem creaturæ excedat ; unde dicitur de Sapientia quod *nihil iniquitatum in eam incurrit* (Sap., VII, 25) ; et dicitur : *Non transibit per eam pollutus* (Isai., XXXV, 8). Polluitur autem anima per peccatum, in quantum rebus inferioribus inordinate conjungitur ; a quaquidem pollutione purificatur in hac vita per Pœnitentiam et alia sacramenta, ut supra (c. 59 et seqq.) dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor pœnæ, vel propter negligentiam aliquam aut occupationem, aut etiam quia debitor pœnæ morte prævenitur ; nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a præmio, quia hæc absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur charitas, cui præmium vitæ æternæ debetur, ut apparet ex his quæ in tertio (c. 139 et seqq.) dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale præmium consequantur. Purgatio

Digitized by Google

le troisième livre (ch. 139 et suiv.). Il faut donc que les âmes soient purifiées après cette vie, avant de recevoir la récompense finale. Or, cette purification s'opère par des châtiments, de même qu'elle se serait accomplie dans cette vie par des peines satisfactoires; autrement les négligents seraient dans une condition meilleure que les hommes soigneux, s'ils n'avaient pas à endurer dans l'avenir la peine qu'ils ne supportent pas dans le présent pour leurs péchés. L'obtention de la récompense est donc retardée, pour les âmes des bons qui ont encore à se purifier de quelque chose en ce monde, jusqu'à ce qu'elles aient souffert des peines purgatives. Et c'est pour cette raison que nous croyons à un *Purgatoire*.

Cette doctrine s'appuie sur la parole suivante de l'Apôtre : *Si l'œuvre de quelqu'un vient à brûler, il en souffrira du dommage; cependant il sera sauvé, mais comme en passant par le feu* (I. Cor., III, 15). A cela se rattache également la coutume de l'Église universelle, qui prie pour les défunts; et cette prière serait inutile, si l'on n'admet pas un Purgatoire après la mort; car l'Église ne prie pas pour ceux qui sont déjà au terme du bien ou du mal, mais pour ceux qui ne sont pas encore arrivés à ce terme.

Des autorités tirées de l'Écriture confirment cette vérité, que, aussitôt après la mort, s'il n'y a pas d'empêchement, les âmes reçoivent leur châtiment ou leur récompense. Il est dit, en effet, des méchants : *Ils passent leurs jours dans les richesses, et en un instant ils descendent aux enfers* (Job, XXI, 13); et encore : *Le riche mourut, et il fut enseveli dans l'enfer* (Luc, XVI, 22). Or, l'enfer est le lieu où les âmes sont punies. Il est clair qu'il en est de même pour les bons; car nous lisons que notre Seigneur, étant attaché à la croix, dit au larron : *Aujourd'hui vous serez*

autem hæc fit per pœnas, sicut etiam in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset; alioquin, melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si pœnam quam hic pro peccatis non implent non sustineant in futuro. Retardantur igitur animæ bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo a præmii consecutione, quousque pœnas purgatorias sustineant. Et hæc est ratio quare *Purgatorium* ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli : *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem* (I. *Cor.*, III, 15). Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiæ universalis, quæ pro defunctis orat; quæquidem oratio inutilis esset, si Purgatorium post mortem non ponatur; non enim orat Ecclesia pro his qui jam sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem, statim post mortem, animæ consequantur pœnam vel præmium, si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturæ confirmatur. Dicitur enim de malis : *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt* (Job., XXI 13), et : *Mortuus est et dives, et sepultus est in inferno* (Luc., XVI, 22). Infernus autem est locus ubi animæ puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet; ut enim habetur (Luc., XXIII, 43), Dominus in cruce pendens latroni dixit : *Hodie mecum eris in Paradiso.*

Digitized by Google

avec moi dans le Paradis (Luc, XXIII, 43). Or, par le Paradis on entend la récompense promise aux bons, d'après cette parole : *Je donnerai au vainqueur de manger de l'arbre de vie, qui est dans le Paradis de mon Dieu* (Apoc., II, 7).

Quelques-uns, cependant, prétendent que l'on n'entend pas par le Paradis la rémunération suprême qui se fera dans les cieux, selon ce qui est dit : *Réjouissez-vous et tressaillez, parce que votre récompense est abondante dans les cieux* (Matth., V, 12), mais une certaine rémunération qui aura lieu sur la terre; car il paraît que le Paradis est un lieu terrestre, par ce qui est rapporté, que *le Seigneur Dieu avait planté au commencement un Paradis de délices, dans lequel il plaça l'homme qu'il avait formé* (Gen., II, 8).

Mais si l'on examine comme il convient les paroles de la Sainte-Écriture, on verra que la récompense finale promise aux saints dans les cieux leur est accordée aussitôt après cette vie. En effet, après avoir parlé de la gloire finale, en disant que *ce qui est pour nous, dans le présent, une tribulation légère et momentanée, produit, dans une sublimité au-dessus de toute mesure, un poids éternel de gloire, si nous ne considérons pas les choses visibles, mais les invisibles; car les choses visibles sont temporelles, mais les invisibles sont éternelles* (II. Cor., IV, 17 et 18), ce qu'il dit évidemment de la gloire finale qui se trouve dans les cieux, — l'Apôtre voulant montrer quand et comment on possède cette gloire, ajoute : *Car nous savons que si notre maison terrestre, où nous habitons présentement, se dissout, Dieu nous donne dans le ciel une demeure, une maison qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est éternelle* (Ibid., V, 1); par où il donne manifestement à entendre que, quand le corps est dissous, l'âme est in-

Per Paradisum autem intelligitur præmium quod repromittitur bonis, secundum illud : *Vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod est in Paradiso Dei mei* (*Apoc.*, II, 7).

Dicunt autem quidam quod per Paradisum non intelligitur ultima remuneratio quæ erit in cœlis, secundum illud : *Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis* (Matth., V, 12) sed aliqualis remuneratio quæ erit in terra; nam Paradisus locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur quod *plantaverat Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat* (*Gen.*, II, 8).

Sed si quis recte verba Sacræ Scripturæ consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio quæ in cœlis promittitur sanctis statim post hanc vitam datur. Apostolus enim, quum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod *id quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur æterna sunt* (II. *Cor.*, IV, 17 et 18), quæ manifestum est de finali gloria dici, quæ est in cœlis, — ut ostenderet quando et qualiter hæc gloria habeatur, subjunxit : *Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, æternam, in cœlis* (*ibid.*, V, 1); per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad æternam et

Digitized by Google

troduite dans la demeure éternelle et céleste, qui n'est autre chose que la jouissance de la Divinité, tout comme les Anges en jouissent dans le ciel.

Si quelqu'un veut soutenir le contraire, en alléguant que l'Apôtre n'a pas dit que, aussitôt que le corps est dissous, nous avons une demeure éternelle dans les cieux en réalité, mais seulement en espérance, et que nous devons la posséder à la fin en réalité, cela est évidemment opposé à l'intention de l'Apôtre; car, même tandis que nous vivons ici-bas, nous devons posséder une demeure céleste, en vertu de la prédestination divine, et déjà nous l'avons en espérance, selon cette parole : *Nous sommes sauvés en espérance* (Rom., VIII, 24). C'est donc inutilement qu'il a ajouté : *Si notre maison terrestre, où nous habitons présentement, se dissout* (II. Cor., V, 1); car il eût suffi de dire : *Nous savons que Dieu nous donne dans le ciel une demeure*, etc. Cela ressort plus expressément encore de ce qu'il dit plus bas : *Sachant que tant que nous sommes dans le corps, nous sommes éloignés de Dieu; car nous marchons par la foi, et non par la claire vue, nous avons le courage et la bonne volonté de sortir plutôt du corps, et d'être en présence du Seigneur* (Ibid., 6-8). Nous voudrions en vain sortir du corps, c'est-à-dire en être séparés, si nous n'étions pas aussitôt en présence du Seigneur. Or, nous ne sommes en sa présence que quand nous le voyons par la claire vue; car tant que nous marchons par la foi et non par la claire vue, nous sommes éloignés de Dieu, comme il est dit à l'endroit cité. Aussitôt donc qu'une âme sainte est séparée du corps, elle voit Dieu par la claire vue; et c'est là ce qui constitue la félicité souveraine, ainsi que nous l'avons prouvé dans le troisième livre (ch. 38-63). Ce point se démontre encore par les paroles du

cœlestem mansionem perducitur, quæ nihil aliud est quam fruitio Divinitatis, sicut Angeli fruuntur in cœlis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse quod, statim dissoluto corpore, domum æternam habeamus in cœlis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re, manifeste hoc est contra intentionem Apostoli; quia etiam dum hic vivimus habituri sumus cœlestem mansionem, secundum prædestinationem divinam, et jam eam habemus in spe, secundum illud : *Spe enim salvi facti sumus* (*Rom.*, VIII, 24). Frustra igitur addidit : *Si terrena domus nostra hujus habitationis dissolvatur* (II. *Cor.*, V, 1); suffecisset enim dicere : *Scimus quod ædificationem habemus ex Deo* etc. Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur : *Scientes quoniam, dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem, audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum* (*ibid.*, 6-8). Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, scilicet separari, nisi statim essemus præsentes ad Dominum. Non autem sumus præsentes nisi quando videmus per speciem; quamdiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur quum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt; quod est ultima beatitudo, ut in tertio (c. 38-63) ostensum est. Hoc autem idem ostendunt et verba ejusdem Apostoli dicentis : *Deside-*

Digitized by Google

même Apôtre, qui dit : *Je désire être dissous, et me trouver avec Jésus-Christ* (Philipp., I, 23). Or, Jésus-Christ est au ciel. L'Apôtre espérait donc parvenir au ciel aussitôt après la dissolution de son corps.

Ceci détruit l'erreur de certains Grecs, qui nient le Purgatoire et disent que, avant la résurrection des corps, les âmes ne montent pas au ciel, ni ne sont pas plongées en enfer.

CHAPITRE XCII.

Après la mort, les âmes des saints ont leur volonté immuablement fixée dans le bien.

On voit par là que, aussitôt après leur séparation du corps, les âmes deviennent immuables dans leur volonté, en sorte que la volonté de l'homme ne peut plus changer désormais en passant du bien au mal, ni du mal au bien. En effet :

1° Tant que l'âme peut changer, en passant du bien au mal, ou du mal au bien, elle est dans un état de combat et de guerre; car elle doit soigneusement résister au mal afin de n'être pas vaincue par lui, ou faire des efforts pour en être délivrée. Or, aussitôt que l'âme est séparée du corps, elle n'est plus dans un état de guerre ou de combat, mais elle est prête à recevoir sa récompense ou son châtiment, selon qu'elle a bien ou mal combattu; car nous avons prouvé qu'elle reçoit immédiatement une récompense ou un châtiment (ch. 91). Donc l'âme n'est plus désormais capable de changement dans la volonté en passant du bien au mal, ou du mal au bien.

rium habens dissolvi, et esse cum Christo (Philipp., I, 23). Christus autem in cœlis est. Sperabat igitur Apostolus, statim post corporis dissolutionem, se perventurum ad cœlum.

Per hoc autem excluditur error quorumdam Græcorum, qui Purgatorium negant et dicunt animas, ante corporum resurrectionem, neque ad cœlum ascendere, neque in infernum demergi.

CAPUT XCII.

Quod animæ sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Ex his autem apparet quod animæ, statim quum a corpore fuerint separatæ immobiles secundum voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

1° Quamdiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnæ et militiæ; oportet enim ut sollicite resistat malo ne ab ipso vincatur, vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim quum anima a corpore separatur, non est in statu militiæ vel pugnæ, sed recipiendi præmium vel pœnam pro eo quod legitime vel illegitime certavit; ostensum est enim (c. 91) quod statim vel præmium vel pœnam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest.

Digitized by Google

2° Il a été démontré que la félicité, qui consiste dans la vision de Dieu, est éternelle (liv. III, ch. 61 et 62); et aussi qu'une peine éternelle est due pour le péché mortel (liv. III, ch. 144). Or, l'âme ne saurait être heureuse, si sa volonté n'est pas droite; car la volonté cesse d'être droite parce qu'elle se détourne de sa fin, et elle est droite par là même qu'elle jouit de sa fin; et il est impossible qu'elle se détourne de sa fin et qu'elle en jouisse en même temps. Donc la rectitude de la volonté doit être éternelle dans l'âme bienheureuse, en sorte qu'elle ne puisse pas changer en passant du bien au mal.

3° La créature raisonnable désire naturellement d'être heureuse; d'où il suit qu'elle ne peut pas vouloir n'être pas heureuse. Elle peut cependant se détourner par la volonté de l'objet dans lequel consiste la vraie félicité, ce qui constitue la perversité de la volonté; et cela arrive parce que l'on ne considère pas sous la raison constitutive de la félicité l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité, mais quelque autre chose, vers laquelle la volonté désordonnée se détourne comme vers une fin : ainsi, celui qui met sa fin dans les jouissances du corps, les estime comme ce qu'il y a de meilleur; et le meilleur c'est ce qui constitue la félicité. Or, ceux qui sont déjà heureux considèrent l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité sous la raison constitutive de la félicité et de la fin dernière; autrement leur désir ne se reposerait pas dans cet objet, et, par conséquent, ils ne seraient pas heureux. Il est donc impossible à tous ceux qui sont heureux de détourner leur volonté de l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité. Donc ils ne peuvent avoir une volonté perverse.

4° Quiconque a assez de ce qu'il possède ne recherche rien de plus.

2° Item, Ostensum est (l. III, c. 61 et 62) quod beatitudo, quæ in Dei visione consistit, perpetua est; et similiter ostensum est (l. III, c. 144) quod peccato mortali debetur pœna æterna. Sed anima beata esse non potest, si voluntas ejus recta non fuerit; desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur, et recta est per hoc quod fine fruitur; non potest autem simul esse quod a fine avertatur et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

3° Amplius, Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata; unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam; et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem; puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus æstimat eas ut optimum; quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimi finis; alias, in hoc non quiesceret appetitus, et, per consequens, non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere.

4° Item, Cuicumque sufficit id quod ha-

Digitized by Google

ir, l'objet dans lequel se trouve la vraie félicité suffit à quiconque est heureux; autrement son désir ne serait pas comblé. Donc quiconque est heureux ne recherche aucune autre chose qui ne se rattache pas à l'objet dans lequel consiste la vraie félicité. Or, nul n'a une volonté perverse qu'autant qu'il veut une chose qui répugne à l'objet dans lequel consiste la vraie félicité. Donc il n'est aucun bienheureux dont la volonté puisse changer en se portant au mal.

5° Le péché n'a pas lieu dans la volonté sans quelque ignorance de l'intelligence; car nous ne voulons rien qu'autant que cela est un bien réel ou apparent. C'est pour cela qu'il est écrit : *Ceux qui font le mal se trompent* (Prov., XIV, 22), et le Philosophe dit que tout méchant est ignorant (1). Or, l'âme qui est véritablement heureuse ne peut en aucune manière être ignorante, puisqu'elle voit en Dieu tout ce qui entre dans sa perfection. Elle ne peut donc aucunement avoir une volonté mauvaise, par la raison surtout que cette vision de Dieu est toujours actuelle, comme nous l'avons prouvé dans le troisième livre (ch. 62).

6° Notre intelligence peut errer relativement à quelques conclusions, avant qu'elles soient ramenées aux premiers principes; et quand une fois cette opération est faite, on a la science des conclusions, qui ne peut être fausse. Or, la fin est pour les puissances appétitives ce qu'est dans l'ordre spéculatif le principe de la démonstration. Notre volonté peut donc se pervertir tant qu'elle ne possède pas sa fin dernière, mais non après qu'elle est arrivée à jouir de cette fin, qui est désirable pour elle-même, comme les premiers principes des démonstrations sont connus par eux-mêmes.

(1) Voyez la note 1 du chap. 70, page 667.

bet non quærit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo; alias non impleretur ejus desiderium. Ergo quicumque est beatus nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

5o Præterea, Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus; nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod dicitur : *Errant qui operantur malum* (Proverb., XIV, 22); et Philosophus (Ethic. III, c. 2) dicit quod omnis malus est ignorans. Sed anima quæ est vere beata nullo modo potest esse ignorans, quum in Deo omnia videat quæ pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, præcipue quum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio (c. 62) est ostensum.

6o Adhuc, Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest, antequam in prima principia resolutio fiat; in qua resolutione jam facta scientia de conclusionibus habetur, quæ falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non consequitur voluntas nostra, potest perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter seipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota

Digitized by Google

7° Le bien, en tant que tel, est aimable. Donc ce que l'intelligence saisit comme le meilleur est souverainement aimable. Or, la substance raisonnable qui voit Dieu le considère comme ce qu'il y a de meilleur. Donc elle l'aime souverainement. Or, il est dans la raison constitutive de l'amour de rendre conformes les volontés de ceux qui s'aiment. Donc les volontés des bienheureux sont au plus haut degré conformes à Dieu, qui rend droite la volonté, puisque la volonté divine est la règle première de toutes les volontés. Donc les volontés de ceux qui voient Dieu ne peuvent se pervertir.

8° Tant qu'un être est disposé à se porter vers un autre, il ne possède pas encore sa fin dernière. Si donc une âme bienheureuse pouvait encore changer en passant du bien au mal, elle ne serait pas encore arrivée à sa fin dernière; ce qui est contraire à la raison de la félicité. Il est donc évident que les âmes qui jouissent de la félicité aussitôt après la mort deviennent immuables quant à la volonté.

CHAPITRE XCIII.

Après la mort, les âmes des méchants ont leur volonté immuablement fixée dans le mal.

Les âmes que leur châtiment rend malheureuses aussitôt après la mort, sont également établies dans l'immutabilité de la volonté. En effet :

1° Nous avons prouvé qu'une peine éternelle est due aux âmes pour le péché mortel (liv. III, ch. 144). Or, la peine des âmes damnées ne se-

7° Amplius, Bonum, in quantum hujusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata, videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis, quum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversæ.

8° Item, Quamdiu aliquid est natum moveri ad alterum nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine : quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animæ quæ statim post mortem fiunt beatæ redduntur immutabiles secundum voluntatem.

CAPUT XCIII.

Quod animæ malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Similiter etiam et animæ quæ statim post mortem efficiuntur in pœnis miseræ redduntur immutabiles secundum voluntatem.

1° Ostensum est enim (l. III, c. 144) quod peccato mortali debetur pœna perpetua animarum. Non autem esset perpetua pœna animarum quæ damnantur, si possent voluntatem mutare in melius, quia iniquum

Digitized by Google

rait pas éternelle, si elles pouvaient changer leur volonté en l'améliorant, parce que, dès lors qu'elles auraient une volonté bonne, il serait injuste qu'elles fussent punies éternellement. Donc la volonté d'une âme damnée ne peut pas changer en se portant au bien.

2° Le désordre de la volonté est lui-même une sorte de peine, et cette peine est afflictive au plus haut degré, parce que, en tant que quelqu'un a une volonté désordonnée, ce qui se fait de bien lui déplaît : et il déplaira aux damnés que la volonté de Dieu, à laquelle ils ont résisté en péchant, s'accomplisse en toutes choses. Donc jamais cette volonté désordonnée ne leur sera ôtée.

3° Il n'arrive jamais que la volonté change en passant du péché au bien autrement que par la grâce de Dieu, ainsi qu'on le voit par ce que nous avons dit (liv. III, ch. 156 et 157). Or, comme les âmes des bons sont admises à la participation parfaite de la bonté divine, ainsi les âmes des damnés sont complètement exclues de la grâce. Donc les âmes des damnés ne pourront pas changer leur volonté en l'améliorant.

4° De même que les bons, quand ils vivent dans la chair, mettent en Dieu la fin de toutes leurs œuvres et de tous leurs désirs, de même les méchants la mettent dans quelque fin illégitime qui les détourne de Dieu. Or, une fois séparées, les âmes des bons s'attacheront immuablement à la fin qu'elles se seront fixée pendant cette vie, c'est-à-dire à Dieu. Donc les âmes des méchants s'attacheront immuablement aussi à la fin qu'elles se seront choisie. Donc, comme la volonté des bons ne pourra pas devenir mauvaise, celle des méchants ne pourra pas devenir bonne.

est quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animæ damnatæ non potest mutari in bonum.

2° Præterea, Ipsa inordinatio voluntatis quædam pœna est et maxime afflictiva, quia, in quantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quæ recte fiunt; et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

3° Adhuc, Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quæ dicta sunt (l. III, c. 156 et 157). Sicut autem bonorum animæ admittuntur ad perfectam participationem divinæ bonitatis, ita damnatorum animæ a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem.

4° Præterea, Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animæ separatæ bonorum immobiliter inhærebunt fini quem in hac vita sibi præstituerunt, scilicet Deo. Ergo et animæ malorum immobiliter inhærebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

Digitized by Google

CHAPITRE XCIV.

De l'immutabilité de la volonté chez les âmes retenues dans le Purgatoire.

Mais, parce qu'il y a des âmes qui, sans être cependant damnées, ne parviennent pas à la félicité aussitôt qu'elles se séparent du corps, comme sont celles qui emportent avec elles quelque tache dont elles peuvent être purifiées, ainsi que nous l'avons dit (ch. 91), il faut montrer que, après qu'elles sont séparées du corps, ces âmes mêmes ne peuvent admettre aucun changement dans leur volonté.

Les âmes des bienheureux et des damnés, en effet, ont une volonté immuable en vertu de la fin à laquelle elles se sont attachées : cela ressort de ce qui précède (ch. 92 et 93). Or, les âmes qui emportent avec elles quelque tache dont elles peuvent être purifiées ne diffèrent pas des âmes bienheureuses quant à la fin ; car elles sortent de ce monde avec la charité, par laquelle nous nous attachons à Dieu comme à notre fin. Donc elles auront elles-mêmes une volonté immuable.

CHAPITRE XCV.

De la cause générale de l'immutabilité dans toutes les âmes, après qu'elles sont séparées des corps.

On peut prouver de la manière suivante que l'immutabilité de la volonté, chez toutes les âmes séparées, découle de la fin.

Nous avons dit que la fin est pour les puissances appétitives ce que sont dans l'ordre spéculatif les principes de la démonstration (ch. 92).

CAPUT XCIV.

De immobilitate voluntatis in animabus in Purgatorio detentis.

Sed, quia quædam animæ sunt quæ, statim post separationem, ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatæ, sicut illæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est (c. 91), ostendendum est quod nec etiam hujusmodi animæ, postquam fuerint a corpore separatæ, possunt secundum voluntatem mutari.

Beatorum enim et damnatorum animæ habent immobilem voluntatem ex fine cui adhæserunt, ut ex dictis (c. 92 et 93) patet. Sed animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt in fine non discrepant ab animabus beatis; decedunt enim cum charitate, per quam inhæremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsæmet immobilem voluntatem habebunt.

CAPUT XCV.

De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus, post separationem a corpore.

Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est (c. 92), se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi

Digitized by Google

Or, ces principes sont naturellement connus, et l'erreur qui se produirait relativement à de tels principes proviendrait d'une corruption de la nature; d'où il suit que l'homme ne pourrait passer de l'acception vraie des principes à une acception fausse, ou réciproquement, que par un changement qui affecterait la nature; et cependant, on ne peut redresser au moyen de quelque chose de plus certain ceux qui se trompent sur les premiers principes, comme on le fait pour retirer un homme d'une erreur qui tombe sur les conclusions; de même qu'il serait impossible de détourner quelqu'un de l'acception vraie des principes par quelque chose de plus évident. Il en est donc de même pour la fin, parce que chacun désire naturellement la fin dernière, et c'est une propriété attachée à la nature raisonnable en général de rechercher la félicité; mais c'est en vertu d'une disposition spéciale de la nature qu'il lui arrive de désirer ceci ou cela comme ayant le caractère de la félicité et de la fin dernière; ce qui fait dire au Philosophe que chacun juge de la fin selon ce qu'il est lui-même (1). Si donc il est impossible de détruire en quelqu'un cette disposition qui lui fait désirer une chose comme sa fin dernière, sa volonté ne pourra pas changer

(1) Quum bona tres in partes sint distributa, aliaque externa, alia animi, alia corporis dicantur, animi bona in primis et maxime proprie bona dicimus. Actiones autem et functiones muneris animi in animo collocamus. Itaque quum ex hac sententia et vetere, et a philosophis uno ore comprobata, recte hoc a nobis dicitur, tum vero propterea quod actiones et functiones muneris ipsius finis rationem vicemque obtinent. Sic enim efficitur ut beatitudo in animi bonis, non in externis numeretur.... Delectari enim in eorum numero ponitur quæ ad animum pertinent. Cujus autem quisque rei nomine ac ratione amans appellatur, ea delectatur: ut equo, is qui amat equos; spectaculo spectaculis deditus. Similiter quoque rebus justis lætatur is qui justitiam amore complectitur, et omnino rebus omnibus quæ cum virtute consentiunt is cui virtus cara est. Et quidem quæ res multitudini jucundæ sunt, eæ pugnant inter se, propterea quod non sunt per se tales. Iis autem hominibus qui studiosi sunt honestatis, ea sunt jucunda, quæ natura jucunda sunt. Quo in genere sunt eæ quæ virtuti congruunt actiones. Itaque et his sunt jucundæ, et per se jucundæ. Voluptate autem nihil eget eorum vita tanquam appendice quadam, sed habet in se inclusam voluptatem; nam, præter ea quæ dicta sunt, non est is vir bonus qui honestis actionibus non delectatur (Arist., *Ethic.*, 1, c. 8 et 9).

autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret ex corruptione naturæ proveniret; unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturæ; non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones, et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem, quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit; unde Philosophus dicit (Ethic., 1, c. 8) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad

Digitized by Google

quant au désir de cette fin. Or, de telles dispositions peuvent être détruites en nous tant que l'âme est unie au corps. En effet, si nous recherchons quelque chose comme une fin dernière, cela vient quelquefois de ce que nous y sommes disposés par une passion qui passe vite; ce qui fait que le désir de la fin se détruit facilement, comme on le voit dans les choses accidentelles. D'autres fois c'est une habitude qui nous dispose à désirer comme fin un bien ou un mal; et il n'est pas facile de détruire cette disposition; aussi un tel désir de la fin persévère avec plus de ténacité, ainsi que nous le font voir les choses qui tiennent à la constitution; et cependant cette disposition habituelle peut se détruire pendant cette vie.

Ainsi donc, il est évident que tant que persévère la disposition qui fait désirer une chose comme fin dernière, le désir de cette fin ne peut pas changer, parce qu'on désire souverainement la fin dernière, et, par conséquent, il est impossible de détourner qui que ce soit du désir de la fin dernière au moyen d'un objet plus désirable. Or, l'âme est dans un état muable tant qu'elle est unie au corps, mais non après qu'elle est séparée du corps; car l'âme est mue accidentellement à raison de quelque mouvement du corps, puisque, comme le corps est au service de l'âme pour ses opérations propres, il a été donné naturellement à l'âme pour qu'elle se perfectionne en existant en lui, comme étant en mouvement vers la perfection. Quand donc elle sera séparée du corps, elle ne sera plus dans une condition à se mouvoir vers la fin, mais à se reposer pour toujours dans la fin dont elle jouira. Sa volonté sera donc immuable quant au désir de la fin dernière. Or, c'est de la fin que dépend en entier la bonté ou la malice de la volonté, parce que

desiderium finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis, quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione quæ cito transit; unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni vel mali per aliquem habitum; et ista dispositio non de facili tollitur; unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata; dispositio enim animæ movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; quum enim corpus deserviat animæ ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso exsistens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona quæcumque aliquis vult in ordine ad bonum finem bene

Digitized by Google

quels que soient les biens que l'on veut par rapport à une fin bonne, on les veut légitimement, au lieu qu'il est mal de vouloir tous ceux que l'on veut par rapport à une fin mauvaise. La volonté de l'âme séparée n'est donc pas capable de changer en se portant du bien au mal, quoiqu'elle puisse changer en passant d'un objet voulu à un autre, en restant, toutefois, dans l'ordre qui aboutit à la même fin dernière.

Il est clair, d'après cela, que l'immutabilité de la volonté ainsi entendue n'est point contraire au libre arbitre, dont l'acte est de choisir: car l'élection porte sur les choses qui sont pour la fin, et non sur la fin dernière. De même donc qu'il ne répugne nullement au libre arbitre qu'en général nous désirions d'être heureux et que nous évitions d'être malheureux d'une volonté immuable, ainsi il ne sera pas contraire au libre arbitre que la volonté se porte immuablement vers un objet déterminé, comme vers sa fin dernière, parce que, comme une nature commune, qui nous fait rechercher le bonheur en général nous est maintenant immuablement inhérente, de même cette disposition spéciale, en vertu de laquelle on désire tel ou tel objet comme fin dernière, restera immuablement en nous.

Quant aux substances séparées, qui sont les Anges, elles sont plus près que les âmes de leur perfection dernière, à raison de la nature dans laquelle elles ont été créées, parce qu'elles n'ont pas besoin d'acquérir la science par les sens, ni d'arriver, comme le font les âmes, des principes à la conclusion par le raisonnement; mais elles peuvent s'élever immédiatement à la contemplation de la vérité au moyen des idées mises en elles; et c'est pour cela que, aussitôt qu'elles se sont attachées à une fin légitime ou mauvaise, elles sont restées immuablement fixées dans cette fin.

vult, male autem quæcumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere; electio enim est eorum quæ sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum, sicut in ultimum finem; quia, sicut nunc immobiliter nobis inhæret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.

Substantiæ autem separatæ, scilicet Angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimæ perfectioni quam animæ, quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animæ; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire.

Digitized by Google

Il ne faut pas croire, toutefois, que les âmes, après qu'elles auront pris les corps à la résurrection, perdront l'immutabilité de la volonté, ais qu'elles y persévéreront, parce que, comme nous l'avons déjà t plus haut (ch. 86), les corps seront mis à la résurrection dans la spos.tion qu'exige l'âme, et les âmes ne seront point changées par l corps, mais elles persévéreront dans leur immutabilité.

CHAPITRE XCVI.

Du jugement final.

Il ressort donc de ce qui précède qu'il y a une double rétribution ur les actions que l'homme a faites pendant cette vie : la première ncerne l'âme, et chacun la reçoit aussitôt que l'âme est séparée du rps ; la seconde aura lieu lors de la réunion avec les corps, et elle nsistera en ce que les uns reprendront des corps impassibles et glo- ux, et les autres des corps passibles et couverts d'ignominie. La pre- ière rétribution est faite pour chacun en particulier, selon que cha- n meurt séparément ; au lieu que la seconde se fera pour tous en ême temps, parce que tous ressusciteront ensemble. Or, toute rétri- ıt.,n par laquelle on traite diversement, à raison de la diversité des érites, exige un jugement. Il est donc nécessaire qu'il y ait deux ju- ments : le premier dans lequel le châtiment ou la récompense est pliqué à chacun dans son âme ; le second est général, et dans celui- tous reçoivent en même temps dans l'âme et le corps ce qu'ils ont érité. Et parce que Jésus-Christ nous a mérité la résurrection et la

ideo, statim quod debito fini vel indebito æserunt, immobiliter in eo permanunt.

Non est tamen æstimandum quod animæ, ıtquam resument corpora in resurrectione, mobilitatem voluntatis amittant, sed in perseverent, quia, ut supra (c. 86) dicn est, corpora in resurrectione dispoatur secundum exigentiam animæ, non tem animæ immutabuntur per corpora, l immobiliter perseverabunt.

CAPUT XCVI.

De finali judicio.

Ex præmissis igitur apparet quod duplex : retributio pro iis quæ homo in vita gessit : una secundum animam, quam aliquis percipit statim quum anima fuerit a corpore separata ; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur ; secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur, secundum diversitatem meritorum, judicium requirit. Necesse est ergo duplex esse judicium : unum quo divisim singulis quantum ad animam redditur pœna vel præmium ; aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam et corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Et, quia Christus sua humani-

Digitized by Google

vie éternelle par son humanité, selon laquelle il a souffert et il est ressuscité, c'est à lui qu'appartient ce jugement général par lequel les hommes ressuscités seront récompensés ou punis; c'est pourquoi il est dit de lui : *Il lui a donné le pouvoir de rendre le jugement, parce qu'il est le Fils de l'homme* (Joann., v, 27).

Le jugement doit être en rapport avec les objets sur lesquels il porte. Et comme le jugement final aura pour but de récompenser ou de punir des corps visibles, il convient qu'il soit rendu visiblement. Aussi Jésus-Christ lui-même aura pour juger la forme humaine, que tous peuvent voir, les méchants aussi bien que les bons. Mais comme la vue de la divinité fait les bienheureux, ainsi que nous l'avons prouvé (liv., III, ch. 51), il s'ensuit que les bons pourront seuls la voir. Pour le jugement des âmes, dès lors qu'il porte sur des objets invisibles, il se passe invisiblement.

Quoique, dans ce jugement final, le pouvoir de juger appartienne à Jésus-Christ, ceux qui se sont attachés à lui plus que tous les autres jugeront néanmoins avec lui, comme assesseurs du juge : ce sont les Apôtres, auxquels il a été dit : *Pour vous qui m'avez suivi,... vous serez assis sur des sièges, jugeant les douze tribus d'Israël* (Matth., XIX, 28); et cette promesse s'étend également à ceux qui suivent les traces des Apôtres.

CHAPITRE XCVII.

De l'état du monde après le jugement.

Le jugement final étant accompli, la nature humaine sera complè

tâte, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam æternam promeruit, sibi competit illud commune judicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur; propterea de eo dicitur : *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est* (Joann., v, 27).

Oportet autem judicium proportionale esse his de quibus judicatur. Et, quia finale judicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum, conveniens est ut illud judicium visibiliter agatur, unde etiam Christus in forma humanitatis judicabit, quam omnes possunt videre, tam boni quam mali. Visio autem divinitatis ejus beatos facit ut ostensum est (l. III, c. 51); unde a solis bonis videri poterit. Judicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali judicio auctoritatem habeat judicandi, judicabunt tamen cum illo, velut judicis assessores, qui ei præ cæteris adhæserunt, scilicet Apostoli, quibus dictum est : *Vos, qui secuti estis me, sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel* (Matth., XIX, 28); quæ promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

CAPUT XCVII.

De statu mundi post judicium.

Peracto igitur finali judicio, natura hu

tement établie dans son terme. Or, puisque toutes les choses matérielles ont été faites en quelque sorte pour l'homme, ainsi que nous l'avons démontré (liv., III, ch. 81), il convient que l'état de la création matérielle tout entière soit alors changé, pour être en rapport avec la condition des hommes qui existeront alors. Et, comme alors les hommes seront incorruptibles, l'état qui comporte la génération et la corruption sera détruit dans la créatien matérielle tout entière; et c'est ce que dit l'Apôtre, que *la créature elle-même sera délivrée de l'asservissement à la corruption, pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu* (Rom., VIII, 21). Or, la génération et la corruption qui se produisent dans les corps inférieurs ont leur cause dans le mouvement du ciel. Afin donc que la génération et la corruption cessent dans les corps inférieurs, il faudra que le mouvement du ciel cesse aussi; c'est pourquoi il est écrit qu'*il n'y aura plus de temps désormais* (Apoc., X, 6) (1).

La cessation du mouvement du ciel ne doit pas paraître impossible. Le mouvement du ciel, en effet, n'est pas naturel de la même manière que le mouvement des corps pesants et légers, en sorte qu'un principe actif intrinsèque l'incline à se mouvoir, mais on l'appelle naturel en tant que le ciel a dans sa nature de l'aptitude pour un tel mouvement; et nous avons prouvé que le principe de ce mouvement est une intelligence (liv. III, ch. 23). Le ciel est donc mû comme les êtres que meut une volonté, et la volonté meut pour une fin. Or, la fin du mouvement du ciel ne peut être l'acte même d'être mû; car, dès lors que le mouvement tend toujours à autre chose, il n'a pas ce qui constitue

(1) Par la raison que le temps est la mesure ou la durée du mouvement.

mana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, ut est ostensum (l. III, c. 81), tunc etiam totius creaturæ corporeæ conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et, quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tolletur generationis et corruptionis status; et hoc est quod dicit Apostolus, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei* (*Rom.*, VIII, 21). Generatio autem et corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cœli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet quod etiam motus cœli cesset; et propter hoc dicitur quod *tempus non erit amplius* (Apoc., X, 6).

Non debet autem impossibile videri quod motus cœli cesset. Non enim motus cœli sic est naturalis sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum, sed dicitur naturalis in quantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum; principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut ostensum est (l. III, c. 23). Movetur igitur cœlum sicut ea quæ a voluntate moventur; voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus cœli non potest esse ipsum moveri; motus enim, quum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici quod finis cœlestis

Digitized by Google

la fin dernière. On ne peut pas dire non plus que la fin du mouvement du ciel est de faire passer le corps céleste de la puissance à l'acte quant au lieu, parce que cette puissance ne peut jamais être amenée tout entière à l'acte, puisque, tandis que le corps céleste est en acte dans un lieu, il est en puissance pour un autre lieu, tout comme il en est de la puissance de la matière première relativement aux formes. De même donc que la fin de la nature, dans la génération, n'est pas de faire passer la matière de la puissance à l'acte, mais quelque chose qui résulte de là, savoir la perpétuité des êtres qui les rapproche de la ressemblance divine, ainsi la fin du mouvement du ciel n'est pas de réduire la puissance à l'acte, mais quelque chose qui découle de cette réduction, savoir d'être assimilé à Dieu comme cause productrice. Or, nous avons prouvé que tous les êtres produits par génération et sujets à la corruption, qui ont pour cause le mouvement du ciel, sont en quelque sorte coordonnés avec l'homme comme avec leur fin (liv. III, ch. 81). Le mouvement du ciel a donc lieu principalement en vue de la génération des hommes; et il acquiert en cela une très grande ressemblance avec Dieu comme cause productrice, puisqu'il a été démontré que la forme de l'homme, c'est-à-dire l'âme raisonnable est créée par Dieu immédiatement (liv. II, ch. 87). Or, la multiplication des âmes à l'infini ne peut pas être une fin, parce que l'infini répugne à la raison constitutive de la fin. Il ne résulte donc aucun inconvénient de ce que nous disons, que le mouvement du ciel cessera lorsqu'un nombre déterminé d'hommes sera complété.

Toutefois, lorsque le mouvement cessera dans le ciel, ainsi que la génération et la corruption dans les éléments, leur substance demeurera en vertu de l'immutabilité de la bonté divine. Elle a créé, en

motus sit ut corpus cœleste reducatur secundum *ubi* de potentia in actum; quia hæc potentia nunquam potest tota in actum reduci, quia, dum corpus cœleste est actu in uno *ubi*, est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiæ primæ respectu formarum. Sicut igitur finis naturæ, in generatione, non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt, ita finis motus cœlestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia, quæ causantur per motum cœli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut ostensum est (l. III, c. 81). Motus igitur cœli præcipue est propter generationem hominum; in hoc enim maximam divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut ostensum est (l. II, c. 87). Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum, quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum cœli desistere.

Cessante tamen motu cœli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate divinæ

effet, les êtres pour qu'ils existent ; et, par conséquent, l'être des choses qui sont aptes à la perpétuité demeurera perpétuellement. Or, les corps célestes sont de nature à exister perpétuellement quant au tout et quant à la partie ; les éléments, quant au tout, bien qu'ils ne soient pas tels quant à la partie, parce qu'ils sont corruptibles quant à la partie ; et les hommes, au contraire, quant à la partie, bien qu'ils ne soient pas tels quant au tout ; car l'âme raisonnable est incorruptible, et le composé est corruptible. Tous les êtres qui sont aptes de quelque manière que ce soit à la perpétuité seront donc conservés quant à leur substance dans cet état final du monde, Dieu suppléant par sa puissance à ce qui leur manque par suite de leur propre instabilité ; pour les autres, qui sont complètement assujettis à la corruption quant au tout et quant à la partie, tels que les animaux, les plantes et les corps mixtes, ils ne se conserveront aucunement dans cette condition d'incorruptibilité. Il faut donc entendre ce que dit l'Apôtre : *La figure de ce monde passe* (I. Cor., VII. 31), en ce sens que la forme qu'a maintenant le monde disparaîtra, mais que sa substance demeurera. On explique aussi de la même manière cette parole : *Lorsque l'homme s'est endormi, il ne ressuscitera pas, jusqu'à ce que le ciel soit brisé* (Job, XIV, 12), c'est-à-dire jusqu'à ce que cesse cette disposition du ciel, en vertu de laquelle il se meut et produit le mouvement dans les autres êtres.

Mais parce que le feu est le plus actif des éléments, et qu'il est plus capable de consumer les choses corruptibles, il sera très convenable que les choses qui ne doivent pas être conservées dans l'état futur soient consumées par le feu. C'est pourquoi nous disons, d'après l'enseignement de la foi, qu'à la fin le monde sera purifié par le feu, non-seule-

bonitatis. Creavit enim res ut essent; unde esse rerum quæ aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut sint perpetua, secundum totum et partem, corpora cœlestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum; nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Hæc igitur secundum substantiam remanebunt, in ultimo illo statu mundi, quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest; alia vero, animalia et plantæ et corpora mixta, quæ totaliter sunt corruptibilia secundum totum et partem, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit : *Præterit figura hujus mundi* (I. *Cor.*, VII, 31), quia hæc species mundi quæ nunc est cessabit, substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur : *Homo, quum dormierit, non resurget, donec atteratur cœlum* (Job, XIV, 12), id est donec ista dispositio cœli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis et corruptibilium consumptivum, consumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent convenientissime fiet per ignem ; et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione

Digitized by Google

ment des corps corruptibles, mais encore de la souillure que fait contracter à ce lieu le séjour des pécheurs; et c'est ce qui est ainsi exprimé : *Les cieux et la terre d'aujourd'hui sont gardés* (1) *par la même parole, étant réservés au feu pour le jour du jugement* (II. Petr., III, 7), pour nous faire entendre par les cieux, non pas le firmament où sont les astres fixes ou errants, mais les cieux aériens voisins de la terre.

Puis donc que la création matérielle sera finalement mise dans la disposition qui conviendra à la condition de l'homme, et que les hommes ne seront pas seulement délivrés de la corruption, mais encore revêtus de gloire, comme on le voit par ce qui précède (ch. 86), la création matérielle elle-même devra recevoir, à sa manière, une sorte de gloire qui consistera dans la clarté. Aussi il est dit : *Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle* (Apoc., XXI, 1); *Je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre ; les premiers sortiront de la mémoire et ne reviendront plus dans l'esprit ; mais vous aurez de la joie et vous en serez transportés éternellement* (Is., LXV, 17 et 18). Ainsi-soit-il.

(1) Dans le grec, *repositi sunt* est rendu par τεθησαυρισμένοι.

quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum ; et hoc est quod dicitur : *Cæli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii* (II. Petr., III, 7); ut per cœlos non ipsum firmamentum intelligamus in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos cœlos aereos terræ vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (c. 86) patet, oportebit quod etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur ; et hinc est quod dicitur : *Vidi cœlum novum et terram novam* (Apoc., XXI, 1), et : *Ego creo cœlos novos, et terram novam ; et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor ; sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum* (Isai., LXV, 17 et 18). Amen.

FIN DE LA SOMME CONTRE LES GENTILS.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

AVERTISSEMENT. 5

LIVRE III.

— SUITE. —

De la Providence divine (suite).

CHAPITRE LXXXIV. Les astres n'ont aucune influence sur notre intelligence. 19
LXXXV. Les astres ne sont pas la cause de nos volitions et de nos élections. 28
LXXXVI. Les effets physiques, dans les êtres inférieurs, ne résultent pas nécessairement de l'action des corps célestes. 37
LXXXVII. Il n'est pas vrai que les révolutions des corps célestes soient la cause de nos élections par la vertu de leur âme motrice. 44
LXXXVIII. Les substances séparées créées ne peuvent être la cause directe de nos élections et de nos volitions. 47
LXXXIX. Les mouvements de la volonté viennent de Dieu, et non de la volonté seule. 50
XC. Les élections et les volitions de l'homme sont subordonnées à la divine Providence. 53
XCI. Comment les choses humaines se rattachent aux causes supérieures. 56
XCII. En quel sens la fortune favorise l'homme; comment les causes supérieures le secondent. 59
XCIII. Du destin; existe-t-il, et quel est-il? 69
XCIV. Certitude de la divine Providence. 71
XCV. L'immutabilité de la divine Providence n'empêche pas la prière d'être utile. 80
XCVI. Dieu n'accueille pas toujours les demandes de ceux qui le prient. 83
XCVII. Comment les dispositions de la divine Providence ont une raison. 90

Des miracles et des prodiges.

XCVIII. Comment Dieu peut ou ne peut pas agir en dehors de l'ordre de sa Providence. 99

Digitized by Google

CHAPITRE XCIX. Dieu peut agir en dehors de l'ordre établi parmi les êtres, en produisant des effets qui n'ont pas de causes propres. 14.
C. Ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel n'est point contraire à la nature. 15
CI. Des miracles. 16
CII. Dieu seul peut faire des miracles. 11
CIII. Les substances spirituelles font des choses miraculeuses, qui ne sont cependant pas de vrais miracles. 11
CIV. Les opérations des magiciens ne résultent pas uniquement de l'influence de astres. 12
CV. D'où les pratiques de la magie tirent leur efficacité. 12
CVI. La substance intelligente qui rend efficaces les pratiques de la magie n'est pas bonne. 13
CVII. La substance intelligente dont les arts magiques reçoivent le secours n'est pas mauvaise par sa nature. 13
CVIII. Raisons que l'on donne pour prouver que le péché est impossible dans les démons. 13
CIX. Le péché peut être dans les démons. Comment y est-il? 14
CX. Solution des objections qui précèdent. 14

De la loi divine.

CXI. Les créatures raisonnables sont soumises d'une manière spéciale à la divine Providence. 15
CXII. Les créatures raisonnables sont régies pour elles-mêmes, et les autres par rapport à elles. 15
CXIII. En dirigeant la créature raisonnable pour la faire agir, Dieu n'a pas seulement égard à l'espèce, mais encore à l'individu. 15
CXIV. Dieu donne des lois à l'homme. 16
CXV. La loi divine met principalement l'homme en rapport avec Dieu. 16
CXVI. L'amour de Dieu est la fin de la loi divine. 16
CXVII. La loi divine nous ordonne d'aimer le prochain. 16
CXVIII. La loi divine oblige les hommes à connaître la vraie foi. 17
CXIX. Certaines choses sensibles élèvent notre esprit vers Dieu. 17
CXX. Le culte de latrie n'appartient qu'à Dieu.
CXXI. La loi divine met l'homme dans une disposition conforme à la raison, relativement aux biens corporels et sensibles. 18
CXXII. Pourquoi, selon la loi divine, la simple *fornication* est un péché. Le mariage est naturel. 18
CXXIII. Le mariage doit être indissoluble. 18
CXXIV. Le mariage doit être limité entre un seul homme et une seule femme. 19
CXXV. Le mariage ne doit pas avoir lieu entre les proches *parents*. 19
CXXVI. Toute union charnelle n'est pas un péché. 20
CXXVII. L'usage d'aucun aliment n'est par lui-même un péché.
CXXVIII. Quels sont les rapports de l'homme avec son *prochain*, d'après la loi divine. 20
CXXIX. Certains actes humains sont bons naturellement, et non pas seulement parce que la loi les prescrit. 20
CXXX. Des conseils contenus dans la loi divine. 21
CXXXI. Arguments contre la pauvreté volontaire.
CXXXII. Arguments dirigés en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté. 21
CXXXIII. Comment la pauvreté est un bien.
CXXXIV. Solution des objections formulées plus haut contre la pauvreté. 22

Digitized by Google

CHAPITRE CXXXV. Solution des objections faites en particulier contre chaque manière de vivre dans la pauvreté. 231
CXXXVI. De l'erreur de ceux qui attaquent la continence perpétuelle. 241
CXXXVII. Contre ceux qui égalaient le mariage à la virginité. 247
CXXXVIII. De l'erreur de ceux qui condamnent les vœux. 248
CXXXIX. Ni les mérites, ni les péchés ne sont égaux. 252
CXL. Dieu punit et récompense les actes de l'homme. 257
CXLI. De la différence et de l'ordre des châtiments. 260
CXLII. Tous les châtiments et toutes les récompenses ne sont pas égaux. 264
CXLIII. De la peine qui est due au péché mortel et au péché véniel, par rapport à la fin dernière. 266
CXLIV. Le péché mortel exclut éternellement de la fin dernière. 268
CXLV. Le péché est encore puni par des souffrances. 273
CXLVI. Les juges ont le droit de punir. 274

De la grâce.

CXLVII. L'homme a besoin d'un secours divin par arriver au bonheur. 278
CXLVIII. Le secours de la grâce de Dieu ne force point l'homme à pratiquer la vertu. 281
CXLIX. L'homme ne peut pas mériter le secours de Dieu. 284
CL. Ce secours divin s'appelle une grâce. Quest-ce que la grâce qui rend agréable? 286
CLI. La grâce qui rend agréable produit en nous l'amour de Dieu. 290
CLII. La grâce de Dieu produit la foi en nous. 292
CLIII. La grâce de Dieu produit en nous l'espérance du bonheur futur. 294
CLIV. Des dons de la grâce gratuitement donnée; des prédictions des démons. 297
CLV. L'homme a besoin d'un secours divin pour persévérer dans le bien. 310
CLVI. L'homme déchu de la grâce par le péché peut être rétabli dans cet état par la grâce. 314
CLVII. L'homme ne peut être délivré du péché que par la grâce. 316
CLVIII. Comment l'homme est délivré du péché. 317
CLIX. Quoique l'homme ne puisse pas se convertir à Dieu sans la grâce, s'il ne le fait pas, on le lui impute raisonnablement. 321
CLX. L'homme qui est en état de péché ne peut pas éviter le péché sans la grâce. 323
CLXI. Dieu délivre les uns du péché et y laisse les autres. 325
CLXII. Dieu n'est cause des péchés de personne. 328
CLXIII. De la prédestination, de la réprobation et de l'élection divine. 330

LIVRE IV.

CHAPITRE I. Avant-propos. 332

De la Sainte Trinité.

II. Il y a chez les personnes divines génération, paternité et filiation. 339

Digitized by Google

CHAPITRE III. Le fils de Dieu est Dieu. 342
IV. Quelle a été l'opinion de Photin touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion. 343
V. Opinion de Sabellius touchant le Fils de Dieu. Réfutation de cette opinion. 350
VI. De l'opinion d'Arius touchant le Fils de Dieu. 355
VII. Réfutation de l'opinion d'Arius. 361
VIII. Réfutation des autorités invoquées par Arius. 370
IX. Réfutation des autorités alléguées par Photin et Sabellius. 385
X. Arguments contre la génération et la procession divine. 388
XI. Comment il faut entendre la génération pour les personnes divines, et ce que les Ecritures disent du Fils de Dieu. 394
XII. En quel sens le Fils de Dieu est appelé la Sagesse de Dieu. 410
XIII. Il n'y a qu'un seul Fils parmi les personnes divines. 412
XIV. Réponse aux arguments formulés plus haut contre la génération divine. 419
XV. Du Saint-Esprit. Il est du nombre des personnes divines. 428
XVI. Raisons qui ont fait croire à quelques-uns que le Saint-Esprit est une créature. 429
XVII. Le Saint-Esprit est vrai Dieu. 433
XVIII. Le Saint-Esprit est une personne subsistante. 442
XIX. Comment il faut entendre ce qui est dit du Saint-Esprit. 445
XX. Des effets attribués dans l'Ecriture au Saint-Esprit, par rapport à la création tout entière. 450
XXI. Des effets attribués au Saint-Esprit par rapport à la créature raisonnable, quant aux dons que Dieu nous fait. 453
XXII. Des effets attribués au Saint-Esprit, en tant qu'il porte la créature vers Dieu. 458
XXIII. Solution des arguments formulés précédemment contre la divinité du Saint-Esprit. 461
XXIV. Le Saint-Esprit procède du Fils. 470
XXV. Raisons apportées par ceux qui prétendent prouver que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, et réponse. 481
XXVI. Il n'y a que trois personnes divines, savoir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. 484

De l'Incarnation.

XXVII. De l'Incarnation du Verbe, d'après l'enseignement de la Sainte-Ecriture. 489
XXVIII. De l'erreur de Photin touchant l'Incarnation 490
XXIX. De l'erreur des Manichéens touchant l'Incarnation. 492
XXX. De l'erreur de Valentin touchant l'Incarnation. 498
XXXI. De l'erreur d'Apollinaire, touchant le corps du Christ. 502
XXXII. De l'erreur d'Arius et d'Appollinaire touchant l'âme du Christ. 504
XXXIII. De l'erreur d'Apollinaire, qui affirmait que le Christ n'a pas eu une âme raisonnable, et de l'erreur d'Origène, qui enseignait que l'âme du Christ a été créée avant le monde. 508
XXXIV. De l'erreur de Théodore de Mopsueste touchant l'union du Verbe avec l'homme. 512
XXXV. Contre l'erreur d'Eutychès. 529
XXXVI. De l'erreur de Macaire d'Antioche, qui n'admettait en Jésus-Christ qu'une seule volonté. 536
XXXVII. Contre ceux qui ont affirmé qu'en Jésus-Christ le corps et l'âme n'ont pas constitué une unité. 541
XXXVIII. Contre ceux qui mettent en Jésus-Christ deux hypostases ou deux suppôts dans une seule personne. 545

Digitized by Google

CHAPITRE XXXIX. Quelle est la doctrine de la foi catholique touchant l'Incarnation de Jésus-Christ. 550
XL. Objections contre la croyance de l'Incarnation. 552
XLI. Comment il faut entendre l'Incarnation du Fils de Dieu. 556
XLII. Il convenait surtout au Verbe de Dieu de prendre la nature humaine. 563
XLIII. La nature humaine que le Verbe a prise n'existait pas avant qu'il l'eût prise, mais le Verbe de Dieu l'a prise par là même qu'il a été conçu. 564
XLIV. La nature humaine que le Verbe a prise fut parfaite, quant à l'âme et au corps, à l'instant même de sa conception. 567
XLV. Il convenait que Jésus-Christ naquit d'une vierge. 569
XLVI. Jésus-Christ est né du Saint-Esprit. 574
XLVII. Jésus-Christ n'a pas été le fils du Saint-Esprit selon la chair. 575
XLVIII. On ne doit pas dire : Jésus-Christ est une créature. 576
XLIX. Réponse aux arguments formulés plus haut contre l'Incarnation. 578
L. Le péché originel est transmis de notre premier père à ses descendants. 583
LI. Objections contre le péché originel. 587
LII. Solution des objections précédentes. 590
LIII. Raisons qui semblent prouver qu'il ne convenait pas que Dieu s'incarnât. 599
LIV. Il convenait que Dieu s'incarnât. 605
LV. Réponses aux raisons alléguées plus haut contre la convenance de l'Incarnation. 612

Des sacrements.

LVI. De la nécessité des sacrements. 631
LVII. De la distinction des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle loi. 633
LVIII. Du nombre des sacrements de la nouvelle loi. 634
LIX. Du Baptême. 636
LX. De la Confirmation. 638
LXI De l'Eucharistie. 640
LXII. De l'erreur des incroyants touchant le sacrement de l'Eucharistie. 641
LXIII. Réponse aux difficultés qui précèdent, et premièrement à ce qui regarde le changement du pain au corps de Jésus-Christ. 646
LXIV. Solution des objections tirées du lieu. 652
LXV. Solution des objections tirées des accidents. 654
LXVI. Solution des objections tirées de l'activité et de la passivité. 656
LXVII. Solution des objections tirées de la fraction. 660
LXVIII. Réponse à l'autorité alléguée plus haut. 661
LXIX. Avec quel pain et quel vin on doit consacrer ce sacrement. 662
LXX. Du sacrement de Pénitence; et premièrement, que les hommes peuvent pécher après avoir reçu la grâce sacramentelle. 666
LXXI. L'homme qui pèche après avoir reçu la grâce des sacrements peut être converti à la grâce. 671
LXXII. De la nécessité de la Pénitence et de ses parties. 674
LXXIII. Du sacrement de l'Extrême-Onction. 681
LXXIV. Du sacrement de l'Ordre. 686
LXXV. De la distinction des ordres. 690
LXXVI. De la dignité des Evêques. Il y en a un qui est au-dessus de tous les autres. 692

Digitized by Google

CHAPITRE LXXVII. Les sacrements peuvent être dispensés par de mauvais ministres. 695
LXXVIII. Du sacrement du Mariage. 698

De la résurrection et de la vie éternelle.

LXXIX. Jésus-Christ doit ressusciter un jour les corps. 701
LXXX. Objections contre la résurrection. 705
LXXXI. Solution des objections précédentes. 708
LXXXII. Les hommes ressusciteront immortels. 717
LXXXIII. Dans la résurrection, on n'usera plus des aliments, ni des plaisirs sensuels. 722
LXXXIV. Les corps des hommes ressuscités seront de la même nature qu'auparavant. 734
LXXXV. Les corps des hommes ressuscités seront dans une autre disposition qu'auparavant. 739
LXXXVI. De la qualité des corps glorifiés 741
LXXXVII. Du lieu des corps glorifiés. 745
LXXXVIII. Du sexe et de l'âge des ressuscités. 746
LXXXIX. De la qualité des corps ressuscités chez les damnés. 748
XC. Comment le feu corporel fait souffrir des substances incorporelles. 750
XCI. Aussitôt qu'elles sont séparées du corps, les âmes reçoivent leur châtiment ou leur récompense. 754
XCII. Après la mort, les âmes des saints ont leur volonté immuablement fixée dans le bien. 760
XCIII. Après la mort, les âmes des méchants ont leur volonté immuablement fixée dans le mal. 763
XCIV. De l'immutabilité de la volonté chez les âmes retenues dans le Purgatoire. 765
XCV. De la cause générale de l'immutabilité dans toutes les âmes, après qu'elles sont séparées des corps. 765
XCVI. Du jugement final. 769
XCVII. De l'état du monde après le jugement. 770

FIN DE LA TABLE.

Digitized by Google

TABLE

ANALYTIQUE ET ALPHABÉTIQUE.

Cette table comprend, outre l'indication des matières que saint Thomas a traitées dans la *Somme contre les Gentils*, les principes fondamentaux sur lesquels repose sa Métaphysique. Il sera facile de les reconnaître à première vue. — Les chiffres romains indiquent le volume, et les chiffres arabes la page. Ce signe = sépare les matières de chaque volume.

A

Abstinence. L'usage d'aucun aliment n'est mauvais en soi, III, 200.

Abstraction. L'être abstrait est dans l'intelligence et l'être concret hors de l'intelligence, II, 150, note.

Abu-Bekr. Son opinion sur l'intellect possible, II, 99, note.

Accident. Union de la substance et de l'accident, I, 52, note. — Il n'y a pas d'accident en Dieu, 91. — Les neuf prédicaments de l'accident, 337, note. = Sophisme de l'accident, II, 471 et note. — Les accidents aident à connaître l'essence, 527.

Acolyte. V. *Distinction des ordres*, III, 690.

Acte. Rien n'est à la fois en acte et en puissance pour la même chose, I, 48. — Dieu est un acte pur, 63. = L'acte est dans les substances intelligentes créées, II, 26.

Action. L'action a pour terme l'être et la perfection, II, 325. — Il y a quatre principes actifs dans toute action morale, 353, — L'action qui ne peut durer sans l'impression d'un agent lui appartient, 566. — Opinion de ceux qui privent les êtres de la nature de leurs actions propres, 572. — Différence entre l'action de Dieu et celle des causes secondes, 574, note. = Certaines actions ont une bonté naturelle, III, 207. — Elles sont méritoires ou vicieuses à divers degrés, 252.

Affection. Toute passion affective suppose une modification corporelle, I, 278. — Sa cause, son effet, sa condition, 278 et 279. — L'amour est le principe de toute affection, 287.

Agent. L'agent agit en tant qu'il est en acte, I, 64. — Tout agent produit un être qui lui ressemble, 352. — L'agent instrumental exécute par son action propre l'opération de l'agent principal, 369. — La puissance de l'agent qui agit par une nécessité naturelle est déterminée à un effet, 377. — L'agent agit selon que la ressemblance de l'effet est en lui, *ibid.* — L'agent qui agit par lui-même est antérieur à celui qui agit d'après un autre, 379. — Quoique l'action du premier agent soit éternelle, ses effets sont temporels, 424. — L'agent intelligent reproduit dans l'effet la forme qui est dans son intelligence, 475. = Comment l'agent fait passer sa forme dans l'effet, II, 3. — L'agent opère au

Digitized by Google

moyen d'une puissance qui est formellement en lui, 165. — Tout agent agit pour une fin, 319. — Et en vue d'un bien, 325 Aucun agent ne donne l'existence qu'autant qu'il agit en vertu de la puissance divine, 562. — Dieu est la cause des opérations de tout agent, 565. — Comment le même effet vient de Dieu et de l'agent naturel, 583.

ALBUMAZAR. Son opinion sur l'influence des astres sur les corps inférieurs, III, 39.

ALEXANDRE D'APHRODISÉE. Son opinion sur l'intellect possible, II, 85. — Sur la manière dont nous connaissons les substances séparées, 458.

ALGAZEL. Il admet une infinité d'âmes séparées, II, 196.

ALIMENT. L'usage d'aucun aliment n'est mauvais en soi, III, 200.

ALTÉRATION. Ce que c'est, II. 40.

AME. Opinion de Platon sur l'union de l'âme avec le corps, II, 46. — Le principe nutritif, sensitif et intelligent ne constitue pas trois âmes, 53. — V. *Intellect.* — L'âme n'est pas le tempérament, 90. — Ni une harmonie, 92. — Ni un corps, 94. — Le corps et l'âme n'ont pas une subsistance séparée, 107. — L'âme est unie immédiatement au corps, 114. — Elle est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie, 116. — L'intellect actif n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme, 156 et 172. — L'intellect possible et l'intellect actif peuvent être réunis dans une même substance, qui est l'âme, 167. — L'âme humaine n'est point détruite avec le corps, 181. — L'intelligence survit seule au corps, et non l'âme nutritive et sensitive, 187 et note. — Arguments pour établir que l'âme périt avec le corps, 188. — Réfutation, 193. — L'âme connaît différemment tandis qu'elle est unie au corps et quand elle en est séparée, 198. — Après sa séparation, son être lui appartient exclusivement, 199. — En quel sens on lui attribue, dans cet état, la réminiscence, l'amour, la joie, etc., 200. — L'âme subit l'influence des purs esprits, 199 et 200, note. — Les âmes des brutes ne sont pas immortelles, 203. — Les âmes ne sont point éternelles, 211 et 229. — Elles ne sont point unies aux corps par punition, 219. — La même âme ne peut pas s'unir à plusieurs corps, 226. — L'âme ne fait pas partie de la substance de Dieu, 232. — Elle n'est pas transmise avec le sperme, 236. — Elle est créée par Dieu, 241. — Elle commence d'exister avec le corps, 245, note. — Aristote enseigne que l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intelligente sont acquises successivement, et que la dernière seule vient d'un principe extrinsèque au générateur, 252, note; 460, note. — Une substance intelligente n'est unie comme forme qu'au corps humain, 262. — L'âme est d'une autre espèce que les substances séparées, 283. — La distance des lieux n'empêche pas l'âme de connaître, quand elle est séparée du corps, 292. — Pendant cette vie, l'âme ne connaît pas par elle-même sa nature. 481. = L'âme a des facultés particulières dont l'usage lui appartient exclusivement, III, 49, note. — Image de la Sainte Trinité dans l'âme, 486.

AMOUR. Ses caractères. Dieu éprouve de l'amour, I, 284. = Amour de Dieu, fin principale de la loi divine, III, 164. — Amour du prochain, fin secondaire, 166. — L'amour de Dieu est l'effet de la grâce. 290. — La charité seule est vraiment une grâce, V. *Saint-Esprit.*

ANALOGIE. Ce que c'est. C'est par analogie qu'on affirme la même chose de Dieu et des créatures, I, 124.

ANAXAGORE Son opinion sur la formation du monde, I, 448. = Sur l'âme, II, 16, note.

ANGE. II, 627. — V. *Substances séparées.*

ANIMAL. Quels sont les animaux parfaits, selon Aristote, II, 162, note. — Les âmes des brutes ne sont pas immortelles, 203.

ANOMÉENS. III, 383, note.

APOLLINAIRE. Son erreur touchant le corps du Christ, III, 502. — Touchant l'âme du Christ, 504 et 508.

APPÉTIT. I, 182, note. — Il y a un triple appétit, 241 et II, 5. — L'appétit diffère de la connaissance, 252. = Une tendance naturelle ne peut être vaine, II, 183.

ARBITRE. (libre). V. *Liberté.*

ARCHANGE. II, 627.

ARISTOTE. Il prouve l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur immobile, I, 45. — Son opinion sur le temps, 412. = Il enseigne que l'âme nutritive, l'âme sensitive et l'âme intelligente sont acquises successivement, et que la dernière seule vient d'un principe extrinsèque au générateur, II, 252, note; 460, note.

ARITHMÉTIQUE. Elle repose sur les principes formels des choses, I, 386.

ARIUS. Son hérésie touchant le Fils de Dieu, III, 355. — Réfutation, 361 et 370. — Ariens et semi-Ariens. Concile d'Ancyre,

Digitized by Google

383, note. — Erreur d'Arius touchant l'âme du Christ, 504.

Art. Les arts sont subordonnés les uns aux autres, I, 12. = La félicité ne consiste pas dans l'exercice d'un art, II, 438.

Astres. Les astres n'ont aucune influence sur notre intelligence, III, 19. — Ils ne sont pas la cause de nos volitions et de nos élections, 28. — Les effets qui résultent de l'influence des astres dans le monde inférieur sont naturels, 29. — Ils n'influent qu'indirectement sur la volonté, 35. — Ils ne sont pas la cause nécessaire des effets physiques dans les corps inférieurs, 37. — La cause de nos élections n'est pas l'âme motrice des astres, 44.

Atomes. Démocrite et Leucippe attribuaient la formation du monde à leur rencontre fortuite, I, 445.

Augustin (saint). Sa doctrine sur les idées, I, 180, note.

Avempace. Il a prétendu que, pendant cette vie, l'homme peut connaître les substances séparées par l'étude des sciences spéculatives, Réfutation, II, 451.

Averrhoès. I, 59, note. = Sa doctrine sur l'intellect passif. Réfutation, II, 67 et 82. — Comment il entend que nous connaissons les substances séparées, 465.

Avicenne. I, 47, note. = Il a prétendu que les formes intelligibles ne se conservent pas dans l'intellect possible, II, 138.

B

Baptême. III, 636.

Béatitude. V. *Félicité*.

Bien. L'être en acte constitue le bien, I, 129. — Tout bien qui n'est pas sa propre bonté n'est tel que par participation, 131. — Dieu est le bien de tout bien, 134. — Dieu est le souverain bien, 135. — Il ne peut y avoir deux souverains biens. 136. — Le non-être n'est ni bon ni mauvais, et l'être est un bien, 452. = Tout agent agit pour un bien, II, 325. — Division du bien et du mal, selon Pythagore, 346 et note. — Le bien est la cause du mal, 349. — Tout mal a pour fondement un bien, 357. — Le mal ne détruit pas complètement le bien, 359. — Le bien est la fin de tous les êtres, 368. — Le bien particulier se rapporte au bien universel, comme à sa fin, 371. — Tous les êtres, même privés d'intelligence, recherchent le bien, 398. — On considère le bien propre d'un être sous plusieurs rapports, 401. — Il est dans la nature du bien de se communiquer, 402. = En quoi consistent le bien et le mieux dans le tout et dans les parties, III, 77.

Bonté. Dieu est bon, I, 128. — Dieu est sa propre bonté, 130. — La bonté de l'espèce l'emporte sur celle de l'individu, comme le principe formel sur la matière, 474. = Dieu communique sa bonté aux créatures, II, 402. — V. *Bien*.

Brute. V. *Animal*.

C

Cause. On ne remonte pas à l'infini dans les causes efficientes, I, 57. — Tout possible a une cause, 64. Opinion des anciens philosophes naturalistes sur les causes motrices, 84. — Cause équivoque, 112, note. — L'effet est meilleur, si la cause est unique, 137. = Cause accidentelle, II, 364 et note. — Comment la cause est effet et l'effet est cause, 365, note. — L'être qui tend à devenir cause tend à ressembler à Dieu, 403. — Comment on connaît la cause par son effet, 500. — Quand des causes actives sont coordonnées, les causes secondes agissent par la vertu de la première, 567. — Différence entre l'action de Dieu et celle des causes secondes, 574, note. — La Providence divine exécute ses desseins par le moyen des causes secondes, 611. = Comment les choses humaines se rattachent aux causes supérieures, III, 56. — Comment les causes supérieures secondent l'homme, 59. — Si l'on suppose que tous les effets ont une cause essentielle, tous les futurs seront nécessaires, 72. — Dieu peut produire des effets sans les causes secondes, 102.

Cérinthe. Ses erreurs, II, 425 et note. = III, 346.

Changement. Formel et substantiel, III, 648.

Charité. V. *Amour*.

Chasteté. Objections contre la chasteté.

Digitized by Google

Réponse, III, 241. — Prééminence de la virginité sur le mariage, 247.

CHATIMENT. Dieu punit les actes mauvais de l'homme, III, 257. — Le châtiment rétablit l'ordre détruit par le péché, 258. — Différence et ordre des châtiments, 260. — Pourquoi Dieu n'inflige pas toujours aux méchants des peines temporelles, 261. — Tous les châtiments ne sont pas égaux, 264. — De la peine du péché mortel et du péché véniel, quant à la fin dernière, 266. Le péché mortel exclut éternellement de la fin dernière, 268. — Le péché est puni temporellement par les souffrances, 273. — Les juges ont le droit de punir, 274. — La peine fait sortir l'homme du péché ; s'il se punit lui-même, elle est satisfactoire ; s'il attend que Dieu le punisse, elle n'est que purgative, 317.

CHÉRUBINS, II, 301, note. — 623.

CHRIST. V. *Verbe*.

CICÉRON. Sa doctrine sur la Providence, III, 74.

CIEL. Sentiment d'Aristote sur l'âme du ciel, II, 111. — Le ciel est mû par une substance intelligente, 391.

COMPLEXE, INCOMPLEXE. I, 193.

COMPOSÉ. Sens composé et sens divisé, I, 193, note.

COMPOSITION. Tout composé renferme l'acte et la puissance, I, 68. — Tout composé est dissoluble en puissance, *ibid.* = La composition de la matière et de la forme n'est pas la même que celle de la substance et de l'être, II, 28.

CONCEPTION. L'action ne résulte pas de la conception de l'universel sans une appréhension particulière, II, 11.

CONCEPTUALISME. Ce que c'est, I, 101, note.

CONCORDE. Ce que les anciens entendaient par concorde et discorde, I, 442, note. — Rôle que leur fait jouer Empédocle 453.

CONCRET. L'être abstrait est dans l'intelligence et l'être concret hors de l'intelligence, II, 150, note.

CONCUPISCIBLE, II, 5.

CONFESSION. Elle est nécessaire pour le sacrement de Pénitence, III, 678.

CONFIRMATION. III, 638.

CONNAISSANCE. L'homme commence à connaître par les sens, I, 17. — Une chose est connue par elle-même quand on la conçoit aussitôt que l'on connaît le terme qui l'exprime, 36. — La connaissance qui vient de l'intelligence est plus certaine que celle qui vient des sens, 72. — Il y a puissance et acte dans toute connaissance raisonnée. 187. — Mode, moyen et objet de la connaissance de Dieu, V. *Dieu*. — Différence entre la connaissance divine et humaine. 210. — Différence entre la connaissance et l'appétit, 252. = Les substances séparées ne connaissent pas par les choses sensibles, II, 289. — Leur connaissance est toujours actuelle, 294. — La connaissance est plus simple dans les intelligences les plus élevées, 300. — Comment nous connaissons une chose par une autre, 462 = Différence entre notre connaissance et celle de Dieu, III, 396.

CONSEIL. A la loi de Dieu s'ajoutent des conseils, III, 210. — De la pauvreté, 213-241. — De la chasteté, 241-248. — Des vœux, 248.

CONTEMPLATION. La contemplation de l'être intelligible le plus excellent est le comble de la félicité, II, 411. — La félicité suprême de l'homme ne consiste que dans la contemplation de Dieu, 439. — V. *Dieu*.

CONTINENCE. V. *Chasteté*.

CONTINGENCE. Dans les contingents, la puissance précède l'acte quant au temps, et, absolument, l'acte précède la puissance, I, 64. — Ce qui est par soi ne peut être contingent, *ibid.* — Dieu connaît les futurs contingents, 216. — Différence entre le contingent et le nécessaire, *ibid.* — La volonté de Dieu ne détruit pas la contingence des êtres, 270. = Sa Providence ne l'exclut pas non plus, II, 591. — La Providence s'étend à chacun des êtres contingents, 600.

CONTRARIÉTÉ. La connaissance des contraires est une, I, 181. — Les raisons des contraires ne sont point contraires dans l'intelligence, 234. — La contrariété des premiers agents n'est pas la cause de la distinction des êtres, 449. = Le bien et le mal sont des contraires, II, 342 et note.

CONTRITION. Elle est nécessaire pour sortir du péché, III, 317. — Elle dispense de la peine ou la diminue, suivant son intensité, 320.

CORPS. Dieu n'est pas un corps, I, 71. — Tout corps est impuissant à créer, 363. = Les substances intelligentes ne sont pas des corps, II, 12. — Il n'y a pas de corps infini, 14. — Deux corps ne peuvent pas se contenir l'un l'autre, 15. — L'âme n'est pas un corps, 94. — Comment une substance intelligente peut être la forme d'un corps, 101. — Réfutation de l'opinion contraire, 106 et 111. — L'âme est unie im-

Digitized by Google

médiatement au corps, 114. — Elle est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie, 116. — L'âme humaine n'est pas détruite avec le corps, 181. — Une substance intelligente n'est unie comme forme qu'au corps humain, 262. — La félicité n'est pas dans les biens du corps, 432. — Dieu régit les corps inférieurs par les corps supérieurs, 634. = Les astres ne sont pas la cause nécessaire des effets produits dans les corps inférieurs, III, 37. — Etat des corps ressuscités, V. *Résurrection* et *Vie éternelle*.

Corruption. La corruption est la voie qui conduit au non-être, elle a pour terme la privation, I, 102. = Les substances intelligentes sont incorruptibles, II, 31. — Comment il faut entendre la corruption, *ibid.*, note, et 181, note. — La corruption détruit l'acte et laisse la puissance, 32.

Création. Dieu a tout tiré du néant, I, 350. — La création n'est ni un mouvement, ni un changement, 356. — On ne peut pas attaquer la création par des raisons tirées de la nature du mouvement et du changement, 358. — La création n'est pas successive, 359. — Tout corps est impuissant à créer, 363. — Il n'appartient qu'à Dieu de créer, 366. — Sous quel rapport il y a obligation de justice dans la création, 392 et 397. — La création n'est pas éternelle, 433.

Créature. Comment les créatures ressemblent à Dieu, I, 111. — Les créatures ressemblent nécessairement à Dieu comme êtres et par leur bonté, 297. — L'étude des créatures conduit à la foi, 321. — Elle sert à détruire les erreurs admises sur Dieu, 324. — Le philosophe et le théologien les envisagent sous des rapports différents, 327. — Relations de Dieu avec les créatures, V. *Relation*. — Comment il peut y avoir une nécessité absolue dans les créatures, 400. — Les êtres tirés du néant ne tendent pas d'eux-mêmes au néant, 401. — La nécessité absolue est dans les créatures de trois manières, 403. — Il n'est pas nécessaire qu'elles soient éternelles, 409 et 429. = Comment les créatures imitent la bonté divine, II, 376. — Elles tendent à ressembler à Dieu comme causes, 382.

Culte. Les pratiques extérieures élèvent l'âme vers Dieu, III, 170. — Le culte consiste dans ces pratiques, 172. — Pourquoi le culte s'appelle *religion*, et la religion *piété*, *ibid.* — Le culte de latrie n'appartient qu'à Dieu, 173. — Dieu n'a pas besoin de culte, mais il nous est utile, 174.

D

Damnation. V. *Résurrection* et *Vie éternelle*.

David de Dinant. Son panthéisme, I, 66, note.

Défaut. Il ne se trouve de défaut que dans ce qui existe pour une fin, II, 323.

Définition. La définition exprime l'essence de la chose, et non ses accidents, I, 86. — Toute définition renferme le genre et les différences, 98. — Les définitions changent, comme les nombres, par l'addition et la soustraction, 177. — Comment la définition est fausse, 194.

Délectation. Ce que c'est. Dieu l'éprouve, I, 281. — Différence entre la délectation et le plaisir, 284.

Démocrite. Son opinion sur la formation du monde, I, 445. = Sur l'âme, II, 16, note.

Démons. Ils n'ont pas de corps naturels, comme les Platoniciens l'ont pensé, II, 267 et note. = Ce sont des êtres mauvais, III, 130. — Ils ne sont pas mauvais par nature, 133. — En quoi consiste leur péché, 142. — Les prédictions des démons ne sont pas de vraies prophéties. Comment ils les font, 303. — Les démons sont fixés dans le mal, 614.

Démonstration. Le principe de la démonstration est l'essence de la chose, I, 17. = La connaissance de Dieu acquise par voie de démonstration ne constitue pas la félicité, II, 443.

Désir. V. *Appétit*.

Denys (saint). Comment il entend que la Divinité est l'être de toute chose, I, 103.

Destin. Existe-t-il et quel est-il? III, 69. — Différence et rapports entre la Providence et le destin, 70 et note.

Diacre. V. *Distinction des ordres*, III, 690.

Dieu. Il y a deux ordres de vérités relativement à Dieu, I, 16. — L'intelligence humaine commençant à connaître par les sens, elle ne peut arriver seule à apercevoir la substance de Dieu, 17. — L'existence de Dieu est-elle connue par elle-même et indémontrable? Raisons pour l'affirmative, 36. — Réfutation, 38. — En soi, Dieu

Digitized by Google

n'est pas naturellement connu de l'homme, 41. — L'existence de Dieu n'est-elle connue que par la foi? 42. — On ne prend pas l'essence de Dieu comme moyen pour démontrer son existence, mais elle se prouve par ses effets, 44 et 98. — Démonstration de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur immobile, 45. — Pour connaître Dieu, il faut procéder par voie de négation, 59. — Dieu est éternel, 61. — Il n'a pas de puissance passive, 63. — Il n'est pas matière, 65. — Dieu n'a pas créé l'univers de sa substance, mais du néant, 66. — Dieu n'est pas composé, 68, — Il n'y a rien en lui de forcé ou d'étranger à sa nature, 70. — Dieu n'est pas un corps, 71. — Dieu est à lui-même son essence, 85. — En lui, l'être et l'essence sont une même chose, 87. — Il n'y a point d'accident en Dieu, 91. — On ne peut pas désigner son être par l'addition d'une différence substantielle, 94. — Dieu n'est pas dans un certain genre, 96. — Il est indéfinissable, 98. — Il n'est pas l'être formel de tout ce qui existe, 99. — Il répugne à toute addition, 104. — Il n'est pas la forme d'un certain corps., 105. — Dieu possède toute perfection, 108. — Comment les créatures lui ressemblent, 111. — Quels noms on peut donner à Dieu, 114. — Les perfections des créatures sont en lui éminemment, *ibid.* — La perfection divine et la pluralité des noms ne répugnent pas à la simplicité de Dieu, 117. — Il n'y a pas de terme univoque pour Dieu et les créatures, 119. — On n'affirme rien de Dieu et des créatures par pure équivoque, 122. — Mais par analogie, 124. — Les noms divers que l'on donne à Dieu ne sont pas synonymes, 126. — Les propositions formulées au sujet de Dieu ne sont pas vides de sens, 127. — Dieu est bon, 128. — Il est sa propre bonté, 130. — Le mal ne peut pas se trouver en lui, 132. — Dieu est le bien de tout bien, 134. — Il est le souverain bien, 135. — Dieu est un, 136. — Infini, et comment, 145. — Intelligent, 152. — Son intelligence est son essence, 156. — Il ne connaît que par son essence, 158. — Il se connaît parfaitement lui-même, 160. — Il ne connaît que lui-même premièrement et par lui-même, 162. — Il connaît d'autres êtres que lui-même, 165. — Il connaît tous les êtres en particulier, 166. — De quelle manière la multitude des êtres connus est dans l'intelligence divine, 171. — La multitude des intelligibles n'est que dans l'intelligence divine, 173. — Comment la multitude des objets connus est en Dieu, 174. — Comment l'essence divine est la propre ressemblance et la raison de tous les intelligibles, 176. — Dieu connaît tous les êtres ensemble, 181. — Il n'a pas de connaissance habituelle, 184. — Sa connaissance n'est pas discursive, 186. — Il ne connaît pas par synthèse et analyse, 190. Les vérités énoncées à l'aide de propositions ne répugnent point en Dieu, 192, — Dieu est la vérité, 196. — Il est la vérité très pure, 198. — Cette vérité est la vérité première et souveraine, 200. — Dieu connaît les singuliers, 205. — Dieu connaît ce qui n'est pas, 211. — Ce qu'on entend par *connaissance de simple intelligence* et *connaissance de vision*, 214. — Dieu connaît les futurs contingents, 216. Les mouvements de la volonté, 221. — Les infinis, 223. — Les êtres les plus vils, 229. — Le mal, 233. — Dieu est doué de volonté, 239. — Sa volonté est son essence. 243. — Le principal objet de sa volonté est son essence, 244. — En se voulant lui-même, il veut aussi les êtres distincts de lui, 246. — Il se veut lui-même et il veut les autres êtres par un seul acte, 249. — La multitude des objets qu'il veut ne répugne pas à sa simplicité, 251. — Sa volonté s'étend aux biens singuliers, 253. — Il veut ce qui n'est pas encore, 255. — Il veut nécessairement son être et sa bonté, 258. — Mais non les êtres distincts de lui, 260. — Dieu veut d'une nécessité hypothétique qu'il existe autre chose que lui-même, 267. — Il ne veut pas ce qui est impossible en soi, 269. — Sa volonté ne détruit pas la contingence des êtres, 270. — Il préfère le bien universel au bien particulier, 271. — On peut assigner un motif à sa volonté; c'est sa bonté, 273. — Rien ne peut être cause de sa volonté, 274. — Dieu possède le libre arbitre, 276. — Il est exempt de toute passion affective, 277. — Il connaît la délectation et le plaisir, 281. — En Dieu, il n'y a de nos affections que la délectation et l'amour, 288. — Comment les vertus sont en Dieu, 291. — Il a les vertus relatives aux actions, 294. — Et les vertus contemplatives, 300. — Dieu ne peut pas vouloir le mal, 302. — Il ne hait rien, 303. — Dieu est vivant et sa propre vie, 306 et 307. — Sa vie est éternelle, 309. — Dieu est heureux, 310. — Il est sa propre béatitude, 313. — Sa béatitude est très parfaite et supérieure à toute autre, 314. — Il y a deux sortes d'opérations en Dieu : les opérations immanentes, comme

Digitized by Google

connaître et vouloir, et celles qui passent à l'extérieur, comme créer, 320. — Il appartient à Dieu d'être le principe universel de l'existence, 330. — Dieu possède la puissance active, 333. — Sa puissance est sa substance et son action, 334 et 335. — En quel sens on lui attribue la puissance, 337. — On peut affirmer quelque chose de Dieu relativement aux créatures, 339. — Ces relations ne sont pas réellement en Dieu, 340. — Elles ne sont pas des choses qui existent en dehors de Dieu, 342. — En lui attribuant plusieurs relations, on ne nuit pas à sa simplicité, 344. — Tout ce qui existe vient de Dieu, 345. — Dieu a fait passer toutes choses du néant à l'être, 350. — Il n'appartient qu'à Dieu de créer, 366. — Dieu est tout puissant, 372. — Il n'agit pas par nécessité de nature, 376. — Mais par sa sagesse, 381. — Comment Dieu tout puissant ne peut pas faire certaines choses, 384. — Son intelligence n'est pas bornée à des effets déterminés, 389. — Ni sa volonté, 391. — Sous quel rapport il y a obligation de justice dans la création, 392 et 397. — Quoique Dieu soit éternel et que son action le soit aussi, il produit ses effets dans le temps, 424. — En quel sens Dieu fait ou crée le mal, 453. = Dieu est la fin universelle, II, 369. — Comment, 373. — Tous les êtres s'efforcent de lui ressembler, 375. — Comment les créatures imitent la bonté divine, 376. — Elles tendent à ressembler à Dieu comme causes, 382. — La félicité suprême de l'homme ne consiste que dans la contemplation de Dieu, 439. — La félicité n'est pas dans la connaissance de Dieu que possède le commun des hommes, 441. — Ni dans la connaissance de Dieu acquise par la démonstration, 443. — Ou par la foi, 448. — Durant cette vie, il nous est impossible de voir Dieu par son essence, 487. — Mais seulement de le connaître comme cause, par ses effets, 491. — Les substances séparées ne voient pas Dieu par son essence, parce qu'elles le connaissent par leurs propres essences, 500. — Comment on voit Dieu par son essence, 509. — Aucune substance créée ne peut naturellement voir Dieu dans son essence, 512. — Aucune intelligence créée ne peut le voir ainsi sans l'influence de la lumière divine, 515. — Objections, Réponses, 519. — L'intelligence créée ne comprend pas l'essence divine, 523. — La vision de Dieu ne donne à aucune intelligence créée la perception de tout ce qui peut être vu dans l'essence divine, 525. — Les intelligences de tout degré peuvent participer à la vision de Dieu, 529. — Il est possible qu'une intelligence voie Dieu plus parfaitement qu'une autre, 531. — En voyant la substance divine, on voit en quelque manière tous les êtres, 534. — Ceux qui voient Dieu voient simultanément tout en lui, 538. — La vision de Dieu fait participer à la vie éternelle, 540. — Ceux qui voient Dieu le verront toujours, 542. — Dieu gouverne l'univers par sa Providence, 552. — Il conserve l'existence aux créatures, 558. — Aucun être ne donne l'existence qu'autant qu'il agit par la puissance divine, 562. — Dieu est la cause des opérations de tout agent, 565. — Il est présent partout et dans tous les êtres, 568. — Comment le même effet vient de Dieu et de l'agent naturel, 583. — La Providence de Dieu n'exclut pas totalement le mal du monde, 586. — Ni la contingence des êtres, 591. — Ni le libre arbitre, 594. — Ni le hasard, 597. — La Providence s'étend à chacun des êtres contingents, 600. — Et immédiatement, 605. — Ses desseins s'exécutent par le moyen des causes secondes, 611. — Dieu gouverne les autres êtres par le moyen des créatures intelligentes, 614. — Dieu régit les corps inférieurs par les corps supérieurs, 634. — Dieu règle tout par lui-même, 638. = Les élections et les volitions de l'homme sont subordonnées à la divine Providence, III, 53. — Comment les choses humaines se rattachent aux causes supérieures, 56. — Différence et rapports entre la Providence et le destin, 70 et note. — Certitude de la divine Providence, 71. — L'immutabilité de la Providence ne détruit pas l'utilité de la prière, 80. — Dieu n'exauce pas toujours la prière, 83. — Comment les dispositions de la Providence ont une raison, 90. — Comment Dieu peut ou ne peut pas agir en dehors de l'ordre de sa Providence, 99. — Dieu peut produire des effets sans les causes secondes, 102. — Ce qu'il fait en dehors de l'ordre naturel n'est point contraire à la nature, 107. — Dieu seul peut faire des miracles, 109 et 111. — Dieu ne peut pas pécher par sa volonté, 144. — Comment Dieu régit les intelligences, 150, 151 et 157. — Le culte de latrie n'appartient qu'à Dieu, 173. — Dieu gouverne l'homme raisonnable autrement que les êtres sans raison, par sa grâce, 278.

DINARQUE. Son opinion sur l'âme, II, 92.

DIOGÈNE. Son opinion sur l'âme, II, 16, note.

Digitized by Google

DISTINCTION. La distinction des êtres n'est pas due au hasard, I, 442. — Ni à la matière, 446. — Ni à la contrariété des agents, 449. — Ni à l'ordre des agents secondaires, 455. — Ni à un Ange qui donne diverses formes à la matière, 460. — Ni à la diversité des mérites et des démérites, 464. — Mais à l'intention de Dieu de rendre l'univers parfait, 472.

DIVERSITÉ. La division de la matière quant à la quantité est le principe de la diversité entre les individus, II, 13.

DIVINATION. Elle n'est possible qu'avec le secours d'une intelligence supérieure, III, 120.

DIVISION. V. *Diversité*.

DIVISÉ. Sens composé, sens divisé, I, 193.

DOMINATIONS. Ordre angélique, II, 624.

DURÉE. La durée d'une chose est proportionnelle à l'efficacité de la cause, I, 151.

E

EBION. Hérésie des Ebionites, III, 346.

ECRITURE SAINTE. Les vérités de la foi s'appuient sur l'Ecriture; les arguments ne viennent qu'en seconde ligne, I, 34.

EFFET. L'effet ne dépasse pas la puissance de la cause, I, 149 et 217. — L'effet ne peut être nécessaire, si la cause est contingente, 217. — Effet propre, 347, note. — Plus l'effet est universel, plus la cause est élevée, 351. — Les effets correspondent proportionnellement à leurs causes, 367. = Comment la cause est effet et l'effet est cause, II, 365, note. — Comment on connaît la cause par son effet, 500. — Comment le même effet vient de Dieu et de l'agent naturel, 583, = Si l'on suppose que tous les effets ont une cause essentielle, tous seront nécessaires, III, 72. — Dieu peut produire des effets sans les causes secondes, 102.

ELECTION. V. *Libre arbitre*.

EMANATION. Doctrine des gnostiques sur les émanations, I, 455. = Les émanations sont graduées suivant les natures, III, 394.

EMPÉDOCLE. Sa doctrine sur les premiers principes contraires, I, 453. = Sur l'âme, II, 16, note, 19 et 92. — Sur le hasard, 324, note.

EPICURE. V. *Démocrite*.

EQUIVOQUE. Ce que c'est, I, 112, note. — Equivoque pure ou fortuite et équivoque raisonnée, 122; = III, 389, note.

ERREUR. D'où naît la difficulté de combattre chaque erreur en particulier, I, 15.

ESPÈCE. Il ne faut pas confondre la distinction des espèces avec celle des individus, II, 194, note. — On distingue l'espèce d'un être d'après son opération, 284. — L'être est gradué dans les espèces, 285.

ESPÉRANCE. Elle est l'effet de la grâce, III, 294.

ESSENCE. I, 37. — Dieu est à lui-même son essence, 85. — Tout être qui n'est pas sa propre essence est composé d'essence, d'existence, de substance et d'accident, *ibid.* — L'essence est partie dans les êtres composés, 86. — C'est l'essence qui place un être dans un genre, 97. — Comment l'essence de Dieu est la propre ressemblance et la raison de tous les intelligibles, 176. — La volonté de Dieu est son essence, 243. — Ce qui est essentiel est cause de ce qui est par participation, 348. = Les essences ne sont ni dans un lieu, ni dans un temps, II, 293, note.

ETENDUE. Aucune puissance active infinie ne réside dans une étendue, I, 73.

ETERNITÉ. L'éternité est au temps ce qu'est l'indivisible au continu, I, 213.

ETRE (*esse*). I, 37, note. — En Dieu, l'être et l'essence sont une même chose, 87. — L'être exprime un acte, 90. — On ne peut pas désigner l'être divin par l'addition d'une différence substantielle, 94. — Dieu n'est pas l'être formel de tout ce qui existe, 99. — La perfection d'une chose est en raison de son être, 108. — Tout recherche l'être actuel, 129. — L'être abstrait est un, de même que l'être propre de chaque chose, 143. — L'être est en raison de l'unité, *ibid.* — Absolument, l'être est infini, 148. — Dieu est le principe universel de l'existence, 330. — L'être de l'espèce est éternel; l'être de l'individu est transitoire, 417, note. — Ce qui n'existe absolument pas n'est ni bon ni mauvais, et ce qui existe est un bien, 452. = L'être a la forme pour principe, II, 18, note. — Dans les substances intelligentes, l'être diffère de la subsistance, 22. — Composition de la substance et de l'être, 28. — L'être est gradué dans les espèces, 285. — Ce qu'on entend par l'être parfait, 326, note. — Dieu conserve l'être aux

Digitized by Google

créatures, 558. — Aucun être ne donne l'existence qu'autant qu'il agit par la puissance de Dieu, 562.

Etre (*ens*). Il faut admettre un être nécessaire par lui-même, I, 55. — L'être par soi ne peut pas être possible, 64. — Tout ce qui existe par un autre être revient à l'être par soi comme au principe, 335. — Tous les êtres viennent de Dieu, 345. — Il a fait passer toutes choses du néant à l'être, 350. = Le bien est la fin de tous les êtres, II, 368. — Ils n'ont tous que Dieu pour fin, 369. — Comment, 373. — Ils s'efforcent tous de ressembler à Dieu, 375. — Comment les êtres sont différemment coordonnés avec leurs fins, 384. — Tous les êtres, même privés d'intelligence, recherchent le bien, 398. — Dieu conserve l'existence aux êtres, 558. — V. *Providence*. Des rapports des hommes avec les autres êtres, 630.

Eucharistie, III, 640. — Difficultés tirées du changement de substance, du lieu, des accidents, de la passivité et de l'activité des espèces, de la fraction, 641 et suiv. — Solution des difficultés tirées du changement de substance, 646. — Du lieu, 652. — Des accidents, 654. — De l'activité et de la passivité des espèces, 656. — De la fraction, 660. — Avec quel pain et quel vin on doit consacrer, 662.

Eutychès. Son erreur sur l'Incarnation et réfutation, III, 529.

Evêque. De l'ordre épiscopal. Il y a un évêque supérieur à tous les autres, III, 692.

Existence. V. *Etre* (*esse*).

Exorciste. V. *Distinction des ordres*, III, 690.

Extrême-Onction, III, 681.

F

Félicité. Ce que c'est, Dieu est heureux, I, 310. — Dieu est sa propre félicité, 313. — Sa félicité est très parfaite et supérieure à toute autre, 314. — Ce qui compose la félicité, selon Boëce, 317. = La suprême félicité consiste dans la contemplation de l'être intelligible le plus excellent, II, 411. — Elle ne consiste pas dans un acte de la volonté, 412. — Ni dans les jouissances corporelles, 422. — Ni dans les honneurs, 425. — Ni dans la gloire humaine, 427. — Ni dans les richesses, 429. — Ni dans la puissance humaine, 431. — Ni dans les biens du corps, 432. — Ni dans la partie sensitive, 433. — Ni dans les actes des vertus morales, 434. — Ni dans un acte de prudence, 436. — Ni dans l'exercice d'un art, 438. — La félicité suprême de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de Dieu que possède le commun des hommes, 441. — Ni dans la connaissance de Dieu acquise par la démonstration, 443. — Ou par la foi, 448. — Ni dans la connaissance des substances séparées, telle que la conçoivent Avempace, Alexandre d'Aphrodisée et Averrhoès, 472. — La félicité suprême de l'homme n'est point dans cette vie, 492. — La félicité souveraine, qui est la vision de Dieu, satisfait tout désir de l'homme, 548.

Filiation. V. *Trinité*.

Fin. C'est d'après la fin qu'est déterminé l'ordre des choses qui existent pour une fin, I, 12. — Le bien est la fin de chaque être, *ibid.* et II, 368. — La fin dernière d'un être est celle que le premier agent se propose, 13. — L'univers a pour fin le bien de l'intelligence ou la vérité, *ibid.* — La fin est à l'opération ce qu'est un principe indémontrable pour le raisonnement, 259. = Tout agent agit pour une fin, II, 319. — Dieu est la fin universelle, 369. — Comment, 373. — La fin est la première cause, dont toutes les autres dépendent, 372. — Comment les êtres sont différemment coordonnés avec leurs fins, 384.

Foi. La connaissance naturelle de Dieu est aussi l'objet de la foi, et cela est nécessaire pour la plupart des hommes, I, 21. — La foi comprend les vérités surnaturelles, 24. — Il n'y a pas de légèreté à les croire, 27. — La foi n'est pas opposée à la raison, 30. — Les arguments qu'on oppose à la foi ne dérivent pas des premiers principes, 32. — L'existence de Dieu n'est pas connue que par la foi, 42. = La connaissance de Dieu par la foi ne constitue pas la félicité, II, 448, = La loi de Dieu oblige à connaître la vraie foi, III, 168. — La foi est l'effet de la grâce, 292.

Formation (*fieri*). Dans toute production successive, la formation précède le fait, II, 360. — Toute formation successive a lieu dans le temps, *ibid.* — Cette succession vient du défaut de la matière 362.

Digitized by Google

FORME. Les formes non attribuées à des êtres subsistants ne subsistent pas par elles-mêmes individuellement, I, 86. — Les formes naturelles ne s'individualisent que dans leurs propres matières, *ibid.* — La forme est le terme de la génération, 102. — Les formes des êtres naturels ne peuvent exister sans matière, 172. — Les formes changent, comme les nombres, par l'addition et la soustraction, 177. — C'est la forme qui range la matière dans une espèce, 351. = Comment la forme de l'agent passe dans l'effet, II, 3. — La forme est le principe de toute opération, I, 163 et II, 6. — La forme appréhendée est un principe moteur, 10. — Les formes des choses sensibles sont plus parfaites dans l'intelligence que dans ces choses, 18. — La forme est le principe de l'être, *ibid.*, note. — Les formes contraires dans la matière ne sont point contraires dans l'intelligence, 19. — Composition de la matière et de la forme, 28. — La forme et la matière sont dans le même genre, 45. — Comment une substance intelligente peut être la forme d'un corps, 101. — Réfutation de l'opinion contraire, 106 et 111. — V. *Intelligible.* — La forme qui est une quant à l'espèce et multiple par le nombre s'individualise dans la matière, 145. — Comment la matière est cause de la forme, et la forme cause de la matière, 364, note. — Degrés dans les actes des formes, 388. — Platon dit que les formes séparées sont les principes des formes inhérentes à la matière, 399. — Distinction entre les formes spirituelles et les formes intelligibles, 453, note. — La forme ne contient pas une chose de la même manière que le lieu, 634, note.

FORNICATION. Elle est un péché, III, 183. — Gravité des péchés contre nature, 187. — Toute union charnelle n'est pas un péché, 198.

FORTUNE. V. *Hasard.*

FUTUR. Dieu connaît les futurs contingents, I, 216. = Si l'on suppose que tout effet a une cause essentielle, tous les futurs sont nécessaires, III, 72.

G

GALIEN. Son opinion sur l'âme, II, 90.

GÉNÉRATION. C'est la voie qui conduit à l'être, I, 101. = Puissance génératrice, génération spontanée, II, 163, note; III, 113, note. — Dans la nature matérielle, la production d'un être entraîne la destruction d'un autre, II, 352 et note. = Génération divine, V. *Trinité.* — Différence entre la génération divine et celle des autres êtres, III, 397.

GENRE. Le genre se divise par les différences essentielles, I, 94. — Dieu n'est pas dans un certain genre, 96. — Les choses d'un genre différent entre elles par l'être, 97. — Chaque genre a un type parfait, 110. — Pour connaître le genre, il faut connaître ses différences premières et ses capacités passives, 207. = Les divers genres sont gradués, II, 103, note. — L'être le plus parfait du genre est la cause de tous les autres, 370.

GÉOMÉTRIE. Elle repose sur les principes formels des choses, I, 386.

GLOIRE. La félicité n'est pas dans la gloire humaine, II, 427.

GOUVERNEMENT. Il est parfait quand les choses sont régies conformément à leur nature, II, 588.

GRACE. L'homme ne peut arriver au bonheur sans un secours divin, III, 278. — La grâce ne détruit pas le libre arbitre, 281. — L'homme ne peut pas mériter le secours de Dieu, qui le prévient, 284. — Pourquoi ce secours s'appelle la grâce, 286. — Qu'est-ce que la grâce *gratum faciens*, 288. — Elle produit en nous l'amour de Dieu, 290. — La foi, 292. — L'espérance du bonheur futur, 294. — Qu'est-ce que la grâce *gratis data*, 297. — Don des langues, 299. — Don des miracles, 300. — Don de prophétie, *ibid.* — La grâce est nécessaire pour persévérer dans le bien, 310. — La grâce peut rétablir l'homme déchu dans l'état de grâce, 314. — L'homme ne peut être délivré du péché que par la grâce, 316. — S'il ne se convertit pas, c'est sa faute, 321. — Pourquoi Dieu délivre les uns du péché et y laisse les autres, 325. — L'homme peut pécher après avoir reçu la grâce des sacrements, 666. — Et il peut ensuite être converti à la grâce, 671.

Digitized by Google

H

HABITUDE. Dieu n'a pas de connaissance habituelle, I, 184. — L'habitude est un acte imparfait, I, 292. — Elle perfectionne la puissance, *ibid.* = Définition de l'habitude, II, 76.

HAINE. Dieu ne hait rien, I, 303.

HARMONIE. L'âme n'est pas une harmonie, II, 92.

HASARD. Il n'est pas cause de la distinction des êtres, I, 442. = Doctrine d'Empédocle, II, 324, note. — Une chose fortuite est celle qui arrive en dehors de l'intention de l'agent, 327. — La Providence de Dieu n'exclut pas le hasard, 597. = En quel sens la fortune favorise l'homme, III, 59. — Ce que c'est que le hasard, 67, note.

HOMME. L'union de l'âme et d'un corps constitue l'homme, II, 47. — Des rapports des hommes entre eux et avec les autres êtres, 630. — Ordre des facultés de l'homme, 632. = La nature a fait l'homme pour la société, III, 32. — En quoi consiste la perfection de la vie humaine, 210. — Dieu gouverne l'homme autrement que les animaux sans raison, par sa grâce, 278. — V. *Grâce.* — Comment l'homme est le terme des créatures, 616.

HONNEURS. La félicité n'est pas dans les honneurs, II, 425.

I

IDÉE. Opinion de saint Augustin, I, 180, note. — De Platon, 181, note. — V. *Intelligible.*

IDENTITÉ. Identité spécifique et numérique, II, 228, note.

IMAGE. L'âme ne connaît rien par l'intellect possible sans image, II, 79.

IMMORTALITÉ. V. *Ame.*

IMPOSSIBLE. V. *Possible.*

INCARNATION. Ce qu'enseigne l'Ecriture sur ce point, III, 489. — Erreur de Photin, 490. — Des Manichéens, 492. — De Valentin, 498. — Erreur d'Apollinaire touchant le corps du Christ, 502. — D'Arius et d'Apollinaire touchant l'âme du Christ, 504 et 508. — D'Origène sur le même sujet, 508. — Erreur de Théodore de Mopsueste et de Nestorius touchant l'union du Verbe avec l'homme, 512. — Contre l'erreur d'Eutychès, 529. — En Jésus-Christ, le corps et l'âme ont constitué une unité, 541. — Il n'y a pas en Jésus-Christ deux hypostases ou deux suppôts dans une personne, 545. — Doctrine catholique sur l'Incarnation, 550. — Objections, 552. — Réponses, 578. — Comment il faut entendre l'Incarnation, 556. — Il convenait que ce fût le Verbe qui s'incarnât, 563. — La nature humaine qu'il a prise n'existait pas avant qu'il fût conçu, 564. — Cette nature fut parfaite à l'instant même de la conception du Verbe, 567. — Il convenait que Jésus-Christ naquît d'une Vierge, 569. — Il est né du Saint-Esprit, 574. — Mais il n'est pas son Fils selon la chair, 575. — On ne doit pas dire que Jésus-Christ est une créature, 576. — Arguments contre la convenance de l'Incarnation, 599. — Convenance de l'Incarnation, 605. — Réponse aux objections, 612.

INCORRUPTIBILITÉ. Les substances intelligentes sont incorruptibles, II, 31.

INDIVISIBLE. Comment l'indivisible peut toucher le divisible, II, 42.

INFINI. Ce que c'est, I, 145. — Dieu connaît les infinis, 223. — Quels sont ces infinis, 225, note.

INSTINCT, II. 67, note.

INTELLIGENCE DIVINE. V. *Dieu,*

INTELLIGENCE HUMAINE. L'intelligence humaine étend indéfiniment sa connaissance, I, 148. — L'être intelligent est immatériel, 154. — Les actes de l'intelligence se distinguent par leurs objets, 162. — Qualités de ces actes, 163. — L'intelligence ne peut pas connaître actuellement plusieurs choses non unies, 184. — L'intelligence ne se trompe point sur les premiers principes, mais sur les conclusions, 198. — Plus une intelligence est élevée, plus son objet est étendu, *ibid.* — Différence entre notre intelligence et celle de Dieu, 228. = L'intellect possible n'est pas une substance séparée, II, 59. — Ce n'est pas l'intellect passif, mais l'intellect possible qui détermine l'espèce de l'homme, 67. — L'âme connaît par l'intellect possible, 80. — Opinion d'Alexandre d'Aphrodisée, Réfutation 85. — L'opération intellectuelle appartient exclusivement à l'âme, 89. — L'intelligence

Digitized by Google

n'est pas le sentiment, 97. — Ni l'imagination, 99. — Il n'y a pas un même intellect possible pour tous les hommes, 119. — Réfutation de l'opinion contraire, 145. — Il est prouvé, contre Avicenne, que l'intellect possible conserve les formes intelligibles, 138. — Ces formes y sont reçues d'une manière indélébile, 142. — L'intellect est lui-même intelligible, 152 et note. — L'intellect actif n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme, 156 et 172. — Les formes actuellement perçues par l'intelligence perfectionnent l'intellect possible, 157. — L'intellect possible et l'intellect actif peuvent se réunir dans une même substance, qui est l'âme, 167. — Alexandre d'Aphrodisée pense que nous pouvons connaître les substances séparées au moyen de l'intellect habituel, 458. — Toute intelligence créée a besoin, pour voir Dieu dans son essence, de l'influence de la lumière divine, 515. — L'intelligence créée ne comprend pas l'essence divine, 523. — La vision de Dieu ne donne à aucune intelligence créée la perception de tout ce qui peut être vu dans l'essence divine, 525. — Les intelligences de tout degré peuvent participer à la vision de Dieu, 529. — Il est possible qu'une intelligence voie Dieu plus parfaitement qu'une autre, 531. — En voyant la substance divine, on voit en quelque manière tous les êtres, 534. — Ceux qui voient Dieu voient simultanément tout en lui, 53[illegible]. — La vision de Dieu fait participer à la vie éternelle, 540. = Les astres n'ont aucune influence sur notre intelligence, III, 19. — Les anciens philosophes ont confondu l'intelligence avec le sentiment, 23. — D'où vient l'erreur de l'intelligence, 139. — Dieu régit les intelligences autrement que le reste des êtres, 150, 151 et 157. — La vie de l'intelligence est graduée suivant les natures, 396. — Différence entre notre connaissance et celle de Dieu, *ibid.* — Différence entre l'intelligence et les sens, 403.

INTELLIGIBLE. L'espèce intelligible est le principe formel de l'opération intellectuelle, I, 158. — Elle est accidentellement dans l'intelligence, 159. — Comment le matériel devient intelligible, 161. — Comment la multitude des êtres connus est dans l'intelligence divine, 171. — V. *Dieu.* = Les formes intelligibles se conservent dans l'intellect possible, II, 138. — Platon enseigne que les formes intelligibles subsistent séparément et par elles-mêmes, 141 et note. — Les formes intelligibles sont reçues d'une manière indélébile dans l'intellect possible, 142. — Elles sont moins nombreuses dans les intelligences les plus élevées, 300. — Distinction entre les formes spirituelles et les formes intelligibles, 453, note.

INTENTION INDIVIDUELLE. Ce que c'est, II, 67 et 68, note.

J

JACOBITES. Leur doctrine sur l'âme, II, 59.

JÉSUS-CHRIST. V. *Verbe.*

JOIE. Dieu éprouve de la joie, I, 281.

JUGE. Les juges ont le droit de punir, III, 274.

JUGEMENT. Quand il est vrai ou faux, I, 341.

JUGEMENT FINAL. III, 769.

L

LANGUE. Don des langues, III, 299.

LECTEUR. V. *Distinction des ordres*, III, 690.

LEUCIPPE. V. *Démocrite.*

LIBERTÉ. LIBRE ARBITRE. Ce que c'est. Il est en Dieu, I, 276. = Les substances intelligentes ont le libre arbitre, II, 9. — La Providence de Dieu n'exclut pas le libre arbitre, 594. = Les astres ne sont pas la cause de nos élections, III, 28. — Les Stoïciens ont cru le contraire, 35. — La cause de nos élections n'est pas l'âme motrice des astres, 44. — Les substances séparées n'en sont pas la cause directe, 47. — Les élections de l'homme sont subordonnées à la divine Providence, 53. — La grâce ne détruit pas le libre arbitre, 281. — Comment l'homme reste libre sous l'action de Dieu, 460. — V. *Volonté.*

LIEU. Le lieu ne contient pas une chose de la même manière que la forme, II, 634, note. = Objections tirées du lieu contre l'Eucharistie, III, 643. — Réponse, 653.

LOGIQUE. Elle repose sur les principes formels des choses, I, 386.

LOI. Dieu donne des lois à l'homme, III

Digitized by Google

161. — Leur effet principal est de mettre l'homme en rapport avec Dieu, 162. — L'amour de Dieu, fin principale de la loi divine, 164. — L'amour du prochain, fin secondaire, 166. — La loi divine règle les affections de l'homme, 182. — Elle règle ses rapports avec les hommes, 203.

M

MACAIRE D'ANTIOCHE. Il n'admettait qu'une seule volonté en Jésus-Christ, III, 536 et note.

MAGIE. Les effets magiques ne résultent pas de l'influence des astres, mais de l'action d'une intelligence, III, 130 et 125. — Cette intelligence n'est pas bonne, 130. — Elle n'est pas mauvaise par nature, 133.

MAÏMONIDE, II, 280, note.

MAL. Le mal ne peut pas se trouver en Dieu, I, 132. — Tout être fuit le mal comme tel, 133. — Dieu connaît le mal, 233. — Dieu ne peut pas vouloir le mal, 302. — Le mal n'existe que comme privation, 452. = Fuir le mal et rechercher le bien, c'est une même chose, II, 327. — Le mal n'est pas dans les êtres en vertu d'une intention, 328. — Objections, 332. — Réponse. 333. — Comment le mal est dans la substance et dans l'action, 334 et 335. — Le mal n'est pas une nature particulière, 338. — Objections, 342. — Réponse, 343. — Division du bien et du mal selon Pythagore, 346 et note. — Le mal est impuissant, 347. — Le bien est la cause du mal, par accident, 349. — Dans l'ordre naturel, le mal provient tantôt de l'agent et tantôt de l'effet, 350. — Dans l'ordre moral, le mal a sa racine dans la volonté, 352. — Tout mal a pour fondement un bien, 357. — Le mal ne détruit pas complètement le bien, 359. — Le mal vient en quelque manière d'une cause, 362. — Le mal est une cause accidentelle, 364. — Il n'existe pas de souverain mal principe de tous les maux, 366. — La Providence de Dieu n'exclut pas totalement le mal des êtres, 586. — Elle ne pourrait pas l'exclure totalement sans diminuer le bien, 589.

MANICHÉENS. V. *Principe*. — Erreur des Manichéens sur l'Incarnation, III, 492.

MARIAGE. Il est naturel, III, 183. — Indissoluble, 189. — Raisons contre la polygamie, 193. — Le mariage est illicite entre les proches parents, 196. — Toute union charnelle n'est pas un péché, 198. — Du sacrement de mariage, 698.

MATHÉMATIQUES. Elles reposent sur les principes formels des choses, I, 386.

MATIÈRE. Dieu n'est pas matière, I, 65. — La matière n'est pas un principe d'action, 66. — La matière est le sujet de la forme, qui la spécifie, et de l'action de l'agent, 353. — Elle n'est pas la cause première de la distinction des êtres, 446. = Les substances intelligentes sont immatérielles, II, 17. — Composition de la matière et de la forme, 28. — La forme et la matière sont dans le même genre, 45. — La matière première est incorruptible dans sa substance et corruptible dans sa forme, 183 et note. — Comment la matière est cause de la forme, et la forme cause de la matière, 364, note. — Platon dit que les formes séparées sont les principes des formes inhérentes à la matière, 399.

MÉRITE. Il y a des degrés dans le mérite, III, 252. — L'homme ne peut pas mériter les secours de Dieu, 284. — V. *Récompense*.

MIRACLE. Les miracles prouvent la vérité de la Révélation, I, 27. = Ce que c'est qu'un miracle, III, 109. — Degrés dans les miracles, 110. — Dieu seul en peut faire, 111. — Les esprits en font, mais non par leur propre puissance, 118. — Les prodiges opérés par les démons ne sont pas des vrais miracles, 119. — Le don des miracles est une grâce *gratis data*, 300.

MONDE. Arguments en faveur de l'éternité du monde, Raisons prises en Dieu, I, 412. — Réfutation, 423. — Raisons prises dans les créatures, 417. — Réfutation, 429. — Raison prises dans la création, 421. — Réfutation, 433. — Arguments contre l'éternité du monde, 437. — Erreurs des anciens philosophes sur ce point, 441. — Etat du monde après le jugement final, III, 770. — V. *Univers*.

MONOTHÉLISME. Ce que c'est. Réfutation, III, 536.

MOTEUR. Le premier et l'universel moteur est une intelligence, I, 13. — Tout mobile a un moteur, et on ne peut pas remonter à l'infini de mobile en moteur, 45. — Aristote prouve l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur immobile, *ibid.* — Le moteur, comme tel, est en acte; le mobile, comme tel, est en puissance, 48. — La puissance active du pre-

Digitized by Google

mier moteur est infinie, 75. — Un mouvement unique et continu qui règle chaque chose ne peut venir de plusieurs moteurs, 137. = Le moteur et l'agent conduisent le mobile au terme du mouvement. II, 328. — Pourquoi le mouvement du ciel est le premier de tous, 636.

MOUVEMENT. En quoi diffèrent l'opinion d'Aristote et celle de Platon sur le mouvement, I, 48. — Le mouvement n'est pas éternel, 57. — Le temps est la mesure du mouvement, 61. — Aucun mouvement provenant d'un moteur corporel n'est continu et régulier, 82. — Celui qui est pour une fin et passe de la puissance à l'acte n'est pas perpétuel, *ibid.* = L'être est le terme du mouvement, II, 325. — Le mouvement s'accélère à mesure que le mobile approche du terme, 410 et note. — Le mouvement en ligne droite ne peut être infini, *ibid.*, note.

MOYEN. Les moyens sont des fins pour ce qui précède et des principes actifs pour ce qui suit, II, 322.

N

NATURE. Les êtres de la nature ont des fins déterminées, I, 155. — Une nature étant connue, ses accidents le sont aussi par eux-mêmes, 169. = Les productions naturelles ont lieu d'une manière invariable, III, 29. — Ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel n'est point contraire à la nature, 107. — Différentes acceptions du mot nature, 556.

NÉANT. Dieu a tout tiré du néant, I, 350. — Distinction entre le néant et le non-être, 439, note.

NÉCESSITÉ. La nécessité de coaction vient d'un principe extrinsèque, I, 70. — Différence entre le contingent et le nécessaire, 216. — De la nécessité hypothétique de la cause on ne peut pas conclure à une nécessité absolue dans l'effet, 272. — Il n'y a pas de nécessité naturelle en Dieu, 376. — Comment il peut y avoir une nécessité absolue dans les créatures, 400. = Philosophes qui expliquaient tout par la nécessité, II, 557, note.

NESTORIUS. Son erreur sur l'union du Verbe avec l'homme, III, 512.

NOM. Ce qu'il signifie. Quels noms on peut donner à Dieu, I, 114. — La pluralité des noms ne répugne pas à la simplicité de Dieu, 117. — Le nom vient de la notion, parce qu'il est le signe de la conception intelligible, 125. — Les noms divers qu'on donne à Dieu ne sont pas synonymes, 126.

NOMBRE. Le nombre peut augmenter à l'infini, I, 71.

NOMINALISME. Ce que c'est, I, 101, note.

NON-ÊTRE. Distinction entre le non-être et le néant, I, 439, note.

NUTRITIVE (âme). Elle n'est pas séparée de l'âme intelligente dans l'homme, II, 53.

O

OPÉRATION. Elle a son principe dans la forme, et elle lui est proportionnée, I, 163 et II, 6. — La fin est à l'opération ce qu'est un principe indémontrable pour le raisonnement, I, 259. — Deux sortes d'opérations : intérieure et extérieure, 320. = L'opération résulte d'une puissance formelle qui est dans l'agent, II, 165. — On distingue l'espèce d'un être d'après son opération, 284. — Tout être créé atteint sa dernière perfection par son opération propre, 556. — L'opération qui résulte d'une puissance a pour cause première le principe de la puissance, 565.

OPTIMISME, I, 137, note.

ORDRE. Divers êtres sont coordonnés entre eux parce que tous ensemble sont coordonnés avec un être unique, I, 139 — Deux sortes d'ordre dans l'univers : celui des parties entre elles, et l'ordre de l'univers avec un être placé hors de lui ; le premier est pour le second, 253. — Quand deux êtres sont coordonnés, ils existent l'un par l'autre ou viennent tous deux d'un troisième, 354. — L'ordre ou la perfection de l'univers doit être rapporté à Dieu, qui est la cause la plus parfaite, 456. = Comment les êtres sont différemment coordonnés avec leurs fins, II, 384. — L'inégalité des êtres est la condition de l'ordre, 587. = Le péché détruit l'ordre ; le châtiment le rétablit, III, 258.

Digitized by Google

ORDRE (sacrement), III, 686. — Distinction des ordres, 690. — De la dignité épiscopale. Il y a un évêque supérieur à tous les autres, 692. — Les mauvais ministres dispensent validement les sacrements, 695.

ORIGÈNE. Son opinion sur la cause de la distinction des êtres, I, 464. — Il croyait les astres animés, 466.=Il a prétendu que les âmes sont unies à des corps par punition, II, 219.=Et que l'âme de Jésus-Christ a été créée avant le monde, III, 508.

P

PANTHÉISME. Ses principaux partisans anciens et modernes, I, 99, note.=La distinction entre l'être et la substance ruine le panthéisme, II, 26, note.

PASSION. Il n'y a pas de passion affective en Dieu, I, 277. —Quel est le caractère de cette passion; quel en est le sujet, *ibid.* —En quel sens l'Ecriture attribue des passions à Dieu, 289.=On n'attribue pas de la même manière les passions au tempérament et à l'âme, II, 92.

PAUL DE SAMOSATE. Son hérésie, III, 346.

PAUVRETÉ. Objections contre la pauvreté, III, 213 et 216. — Réfutation, 227 et 231.— Comment la pauvreté est un bien, 225.

PÉCHÉ. En quoi il consiste pour l'homme, III, 140. — Pour le démon, 142. — Il y a des degrés dans le péché, 252. — Ce qui constitue le péché mortel et le peché véniel, 256. — Dieu punit le péché, 257. — De la peine du péché mortel et du péché véniel quant à la fin dernière, 266. — Le péché mortel en exclut éternellement, 268. — Le péché est puni temporellement par les souffrances, 273. — Les juges ont le droit de le punir, 274. — Dieu délivre les uns du péché et y laisse les autres, 325. —Dieu n'est cause des péchés de personne, 328. — Le péché originel est transmis d'Adam à ses descendants, 583.— Objections contre le péché originel, 587. — Solution, 590. — L'homme peut pécher après avoir reçu la grâce des sacrements, 666. — Et il peut ensuite être converti à la grâce, 671.

PEINE. V. *Châtiment*.

PÉNITENCE. Du sacrement de la Pénitence, III, 666. — Nécessité de la pénitence et de ses parties, 674.

PERFECTION. La perfection de l'être est en raison de sa simplicité, I, 69. — Dieu possède toute perfection, 108. —L'imparfait procède nécessairement du parfait, 109 et 349. — Un être est parfait selon qu'il est en acte, 109. = Un être est parfait quand il peut produire son semblable, II, 383. — En quoi consistent la première et la seconde perfection d'un être, 404, note. — Comment un être en perfectionne un autre, 418. — La perfection ne consiste pas pour l'homme dans l'union avec des êtres inférieurs, mais avec des êtres supérieurs, 423.

PERSÉVÉRANCE. La grâce est nécessaire pour persévérer dans le bien, III, 310.

PERSONNE. V. *Trinité*.

PHILOSOPHE. Opinion des anciens philosophes naturalistes sur les causes motrices, I, 84. — Le philosophe considère les créatures autrement que le théologien, 327.— Qu'est-ce que le premier philosophe, 435, note. — Erreur des philosophes païens sur l'éternité du monde, 441.

PHILOSOPHIE. Première et naturelle. Ce que c'est, I, 13 et 435, note; II, 408, note.

PHOTIN. Son opinion sur le Fils de Dieu. Réfutation, III, 343 et 385. — Son erreur sur l'Incarnation, 490.

PHOTIUS. Il prit occasion de l'addition *Filioque* pour faire un schisme, III, 470, note.

PIÉTÉ. Pourquoi le culte de Dieu s'appelle *piété*, III, 172.

PLAISIRS. La félicité n'est pas dans les plaisirs sensuels, II, 422.

PLATON Sa doctrine sur les idées, I, 181, note. = Sur l'union de l'âme intelligente avec le corps, II, 46.— Il met trois âmes dans l'homme, 53. — Selon lui, apprendre c'est se souvenir, 131.— Son opinion sur les formes intelligibles, 141 et note. — Les Platoniciens ont attribué des corps naturels aux anges et aux démons, 267 et note. = Leur système sur la production des êtres, III, 359.

POINT. Le point ne peut toucher que l'indivisible, II, 42 et note. — Le point est indivisible autrement qu'une substance intelligente, 43.

PORTIER. V. *Distinction des ordres*, III, 690.

POSSIBLE. IMPOSSIBLE. Tout possible a

Digitized by Google

une cause, I, 64. — Dieu ne veut pas l'impossible en soi, 269. — Opposition du possible et de l'impossible, 436, note.

PRÉDESTINATION. En quoi consistent la prédestination, la réprobation et l'élection. III, 330.

PRÉDICAMENT. Les neuf prédicaments de l'accident, I, 337, note.

PRÊTRE. V. *Distinction des ordres*, III, 690.

PRIÈRE. L'immutabilité de la Providence ne détruit pas l'utilité de la prière, III, 80. — Dieu n'exauce pas toujours la prière, 83.

PRINCIPAUTÉS. Ordre angélique, II, 626.

PRINCIPE. Opinion d'Empédocle sur les premiers principes, I, 453. — Doctrine des deux principes. Opinion de Pythagore, 453. — Des Gnostiques et des Manichéens, 454, note. = Fondement du Manichéisme, II, 341, note. — Il n'existe pas de souverain mal principe de tous les maux, 366.

PRIVATION. La privation est le terme de la corruption, I, 102. = Comment la privation est un principe, II, 365, note.

PROCESSION. V. *Trinité*.

PROPHÉTIE. Du don de prophétie, III, 300. — Comment elle rend témoignage à la vérité, 307.

PROPOSITION. Les propositions formulées au sujet de Dieu ne sont pas vides de sens, I, 127.

PROVIDENCE. V. *Dieu*.

PRUDENCE. La félicité ne consiste pas dans un acte de prudence, II, 436.

PUISSANCE ACTIVE. La matière n'est pas un principe d'action, I, 66. — Aucune puissance active infinie ne réside dans une étendue, 73. — La puissance active du premier moteur est infinie, 75. — Une puissance infinie ne peut être dans une essence finie, 149. — Dieu possède la puissance active, 333. — La puissance active est inhérente à l'être en acte, *ibid.* — L'être qui n'est pas sa propre puissance n'est que participant à la puissance active, et sa puissance est un accident, 334. — La puissance de Dieu est sa substance et son action, 334 et 335. — En quel sens on lui attribue la puissance, 337. — Dieu est tout-puissant, 372. — Comment Dieu tout-puissant ne peut pas faire certaines choses, 394. = Quand les puissances sont coordonnées, les inférieures agissent d'après la supérieure, II, 630.

PUISSANCE PASSIVE. Rien n'est à la fois en acte et en puissance pour la même chose. I, 48. — Il n'y a pas de puissance passive en Dieu, 63. — Un être est apte à souffrir une action en tant qu'il est en puissance, 65. — La puissance passive est inhérente à l'être en puissance, 333. — Une puissance passive correspond à toute puissance active, 374. = Il y a une puissance passive dans les substances intelligentes créées, II, 26. — Quand il y a composition de la puissance et de l'acte, la première puissance est incorruptible, 33.

PUISSANCES. Ordre angélique, II, 625.

PURGATOIRE, III, 756. — les âmes du Purgatoire ont une volonté immuable, 765.

PYTHAGORE. Sa doctrine sur le bien et le mal, I, 453. = Opinion des Pythagoriciens sur l'âme, II, 16, note. — Sur la division du bien et du mal, 346 et note.

Q

QUALITÉ. Ce que c'est. Les quatre qualités d'Aristote, I, 335, note.

QUANTITÉ. Toute quantité est en quelque manière en puissance, I, 71.

QUIDDITÉ. Différence entre la quiddité et l'essence, II, 281, note.

R

RAISON. Certaines vérités sont inaccessibles à la raison, I, 16. — L'homme croit sans légèreté ces vérités proposées par la foi, 27. — La raison n'est pas opposée à la foi, 30. — Quel est le rôle de la raison dans les choses de la foi, 32. = En quoi se ressemblent et diffèrent la raison spéculative et la raison pratique, III. 95.

RAISONNEMENT. Il consiste à passer des principes à la conclusion, et on les considère distinctement, I, 186 et 187.

RÉALISME. Ce que c'est, I, 101.

RÉCIPROQUE (proposition). Ce qu'il faut pour qu'elle soit vraie, I, 346, note.

RÉCOMPENSE. Dieu récompense les actes de l'homme, III, 257. — Pourquoi Dieu

Digitized by Google

n'accorde pas toujours aux bons des récompenses temporelles, 261. — Toutes les récompenses ne sont pas égales, 264.

Relatif. Tout relatif dépend de son corrélatif, III, 393.

Relation. Il y a des relations entre Dieu et la créature, I, 339. — Elles ne sont pas réellement en Dieu, 340. — Ce ne sont pas des choses qui existent en dehors de Dieu, 342. — Elles ne nuisent pas à sa simplicité, 344. = Ce que c'est qu'une relation. Relation entre les personnes divines, III, 391, note.

Religion. On donne ce nom au culte de Dieu. Pourquoi, III, 172.

Réminiscence. Selon Platon, apprendre, c'est se souvenir, II, 131. — En quel sens on entend que l'âme séparée du corps se souvient, 200.

Ressemblance. Comment les créatures ressemblent à Dieu, I, 111. = Comment la ressemblance d'un être est dans un autre, II, 4.

Résurrection. Jésus-Christ ressuscitera les corps, III, 701. — Objections contre la résurrection, 705. — Solution, 708. — Les hommes ressusciteront immortels, 717. — Ils n'useront plus des aliments, ni des plaisirs sensuels, 722. — Difficultés, 730. — Réponses, 731. — Les corps ressuscités seront de la même nature qu'auparavant, 734. — Mais dans une autre disposition, 739. — De la qualité des corps glorifiés, 741. — Du lieu des corps glorifiés, 745. — Du sexe et de l'âge des ressuscités, 746. — De la qualité des corps ressuscités chez les damnés, 748. — Comment le feu corporel fait souffrir des substances incorporelles, 750. — V. *Vie éternelle*.

Révélation. Comment Dieu révèle aux hommes les vérités surnaturelles, III, 297. — Et quelquefois les vérités naturelles, 299. — Nécessité de la révélation, ses degrés, 334.

Richesses. La félicité n'est pas dans les richesses, II, 429.

S

Sabellius. Son opinion touchant le Fils de Dieu, Réfutation, III, 350 et 385.

Sacramentaires. Leur erreur, III, 642, note.

Sacrement. Nécessité des sacrements, III, 631. — Distinction des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle loi, 633. — Nombre des Sacrements de la loi nouvelle, 634. — Du Baptême, 636. — De la Confirmation, 638. — De l'Eucharistie, 640. — De la Pénitence, 666. — De l'Extrême-Onction, 681. — De l'Ordre, 686. — Du Mariage, 698.

Sadducéens. Ils ont nié l'existence des esprits. II, 273.

Sage. L'office du Sage est de rechercher la vérité et de combattre l'erreur, I, 11.

Sagesse. L'étude de la sagesse est la plus noble des occupations, I, 14. = Ce que c'est que la sagesse, III, 410.

Saint-Esprit. V. *Trinité*.

Satisfaction. Elle est nécessaire pour réparer le péché, elle doit être volontaire. Un autre peut satisfaire pour le coupable, III, 317.

Science. Pour l'intelligence humaine, les êtres sont la cause de la science, I, 199. = La science est l'assimilation du sujet qui connaît et de la chose connue, II, 76. — Selon Platon, apprendre c'est se souvenir, 131. — Pendant cette vie, l'homme ne peut connaître les substances séparées par l'étude des sciences spéculatives, 451.

Séleuciens. Ils admettaient l'éternité de la matière et prétendaient que les Anges ont créé les âmes, II, 243, note.

Sens. L'homme commence à connaître par les sens, I, 17. = Comment la sensation se produit, II, 49. — Ce que c'est que le sens universel, 143 et note. — Différence entre les sens et l'intelligence, III, 403.

Sensitif. L'âme sensitive n'est pas séparée de l'âme intelligente dans l'homme, II, 53. — La félicité n'est pas dans la partie sensitive, 433.

Séraphins. Ordre angélique, II, 622.

Simon le Magicien. Son opinion sur la création, I, 459.

Simonide. Son opinion sur l'étude des vérités divines, I, 26.

Simplicité. De Dieu, I, 68 et 117. — V. *Dieu*.

Singulier. Dieu connaît les singuliers, I, 205. — Le singulier est indéfinissable, 207. — Dieu veut les biens singuliers, 253.

Sous-Diacre. V. *Distinction des Ordres*, III, 590.

Substance. La substance corporelle est subordonnée à la substance spirituelle comme à son bien, I, 138. — Toute substance a pour fin son opération, 158. =

Digitized by Google

Composition de la substance et de l'être, II, 28. — La matière première est incorruptible dans sa substance et corruptible dans sa forme, 183 et note.

SUBSTANCES INTELLIGENTES. Plus une intelligence est élevée, plus son objet est étendu, I, 199. = Il fallait des substances intelligentes pour que l'univers fût parfait, II, 1. — Ces substances sont douées de volonté, 5. — Elles ont le libre arbitre, 9. — Elles ne sont pas des corps, 12. — Elles sont immatérielles, 17. — Elles ne sont pas des formes matérielles, mais subsistantes, 21. — En elles, l'être diffère de la substance, 22. — Il y a en elles l'acte et la puissance, 26. — Elles sont incorruptibles, 31. — Est-il possible qu'une substance intelligente s'unisse à un corps, et comment? 40. — V. *Substances séparées*. — Le ciel est mû par une substance intelligente, 391. — Toute substance intelligente a pour fin de connaître Dieu, 403. — Dieu gouverne les autres êtres par le moyen des créatures intelligentes, 614. — Les supérieures régissent les inférieures, 617.

SUBSTANCES SÉPARÉES. L'âme humaine subit l'influence des substances séparées, II, 199 et 200, note. — Les Anges et les démons n'ont pas de corps naturels, 267 et note. — Il existe des substances intelligentes non unies à des corps, 268. — Elles sont immatérielles et immuables, 273, note. — Du nombre de ces substances, 274. — Elles sont plus nombreuses que les êtres matériels, 280. — Elles sont d'une autre espèce que l'âme, 283. — Comment distinguer leur genre et leur espèce, 285. — Elles ne connaissent pas par les choses sensibles, 289. — Les formes des choses sensibles sont en elles intelligiblement, 80. — Elles n'ont pas, à proprement parler, un intellect actif et un intellect possible, 291. — Il n'y a pas de temps dans leur opération intellectuelle, 292. — Leur connaissance est toujours actuelle, 294. — Comment elles se connaissent les unes les autres, 296. — Les idées sont moins multipliées dans les plus élevées, 300. — Les plus elevées alimentent la connaissance des substances inférieures, 306 et note. — Ces substances connaissent les êtres matériels, 307. — Et les singuliers, 309. — Elles ne connaissent pas simultanément tous les êtres, 312. — Pendant cette vie, l'étude des sciences spéculatives ne peut pas nous faire connaître les substances séparées, 451. — Alexandre d'Aphrodisée pense que nous pouvons les connaître par l'intellect habituel, 458. — Nous ne pouvons pas les connaître de la manière qu'Averrhoès indique, 465. — La connaissance des substances séparées, telle que la conçoivent Avempace, Alexandre d'Aphrodisée et Averrhoès, ne constitue pas la félicité suprême, 472. — Nous ne pouvons connaître en aucune manière ces substances durant la vie présente, 477. — Les substances séparées ne voient pas Dieu par son essence parce qu'elles le connaissent par leurs propres essences, 500. — Elles connaissent cependant par leur substance que Dieu existe, 503. — La connaissance naturelle qu'elles ont de Dieu ne satisfait pas leur désir naturel, 505. — Aucune substance créée ne peut naturellement voir Dieu dans son essence, 512. — Toute intelligence ne peut le voir sans sans l'influence de la lumière divine, 515. — Objections. Réponse, 519. — Ordre hiérarchique des Anges, 619 = Les substances séparées ne sont pas la cause directe de nos élections et de nos volitions, III, 47. — Les Anges sont fixés dans l'amour du bien, 614.

SUJET. L'objet est reçu dans le sujet suivant le mode d'existence de celui-ci, II, 142 et 183.

SYNONYME. V. *Noms*.

T

TACT. Tact spirituel et corporel, II, 41. — Le tact de la substance étendue n'affecte que les extrémités; celui de la puissance affecte le tout, 43.

TEMPS. Le temps est la mesure du mouvement, I, 61. — Aristote et d'autres philosophes ont cru le temps éternel, 412, note. — Qu'est-ce que le passé, le présent, le futur, 431, note.

TERTULLIEN. Son opinion sur l'âme, II, 16, note.

THALÈS. Son opinion sur l'âme, II, 16, note.

THÉODORE DE MOPSUESTE. Son erreur touchant l'union du Verbe avec l'homme, III, 512.

THÉOLOGIE. Elle considère les créatures autrement que la philosophie et suit une autre voie, I, 327.

Digitized by Google

Tout. Le bien du composé appartient au tout, et non aux parties, I, 69.

Trinité (Sainte). Il y a chez les personnes divines génération, paternité et filiation, III, 339. — Le Fils de Dieu est Dieu, 342. — Opinion de Photin touchant le Fils de Dieu. Réfutation, 343 et 385. — Opinion de Sabellius. Réfutation, 350 et 385. — Opinion d'Arius, 355. — Réfutation, 361 et 370. — Comment le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, 387. — Arguments contre la génération et la procession divine, 388. — Réponse, 419. — Relations des personnes divines, 391, note. — Comment il faut entendre la génération divine, 394. — Comment le Fils est distinct du Père, 401. — Ce qu'est le Verbe 403. — Comment le Verbe est l'image du Père, 404. — Il est engendré, 405. — Il est essentiel et égal au Père, 406. — Comment il est la sagesse de Dieu, 410. — Il est Fils unique, 412. — Différence entre le Verbe divin et le verbe humain, 398 et 417. — Le Saint-Esprit est une personne divine, 428. — Il n'est pas une créature, 429 et 461. — Il est vrai Dieu, 433. — Il est une personne subsistante, 442. — Comment il est vrai Dieu subsistant et personnellement distinct, 445. — Effets attribués au Saint-Esprit par rapport à la création tout entière, 450. — Par rapport aux créatures raisonnables, 453. — En tant qu'il porte la créature vers Dieu, 458. — Comment le Saint-Esprit nous est donné, 468. — Le Saint-Esprit procède du Fils, 470. — Addition du *Filioque*, *ibid.*, note. — Objections et réponse, 481. — Il n'y a que trois personnes en Dieu, 484. — Image de la Sainte-Trinité dans l'âme humaine, 486.

Trones. Ordre angélique, II, 623.

U

Ubiquité. Dieu est présent partout et dans tous les êtres, II, 568.

Unité de Dieu, I, 136.

Univers. Il fallait des substances intelligentes pour la perfection de l'univers, II, 1. — L'univers ne serait pas parfait, si la bonté n'était pas graduée dans les créatures, 587.

Universel. Ce que c'est, I, 101, note. = L'universel est dans l'intelligence, II, 150, note. — Les universaux n'affectent pas la volonté, 336.

Univoque, I, 119, note. = II, 297, note. = III, 389, note.

V

Valentin. Son erreur sur l'Incarnation, III, 498.

Verbe. V. *Trinité* et *Incarnation*.

Vérité. Elle est la fin dernière de l'univers, I, 13. — Il y a deux ordres de vérités relativement à Dieu, 16. — La vérité n'est pas double en Dieu, mais relativement à notre intelligence, 34. — La vérité est une équation ou un rapport exact entre l'intelligence ou le discours et la chose, I, 193; III, 255. — Dieu est la vérité substantielle, I, 196. — Et la vérité très pure, 198. — Comme le vrai est le bien de l'intelligence, le faux est son mal, 200. — La vérité divine est la vérité première et souveraine, *ibid.* = Comment Dieu révèle aux hommes les vérités surnaturelles, III, 297. — Et quelquefois les vérités naturelles, 299.

Vertu. Comment les vertus sont en Dieu, I, 291. — Il a les vertus relatives aux actions, 294. — Et les vertus contemplatives, 300. = La félicité n'est pas dans les actes des vertus morales, II, 434.

Vertus. Ordre angélique, II, 624.

Vie. Vie éternelle. Ce qu'est la vie. Dieu est vivant et sa propre vie, I, 306 et 307. — Sa vie est éternelle, 309. = La vie est graduée suivant les genres, II, 103, note, III, 394. — La vision de Dieu fait participer à la vie éternelle, 540. = En quoi consiste la perfection de la vie humaine, III, 210. — Les âmes sont récompensées ou punies aussitôt qu'elles sont séparées des corps, III, 754. — Après la mort, la volonté des saints est immuablement fixée dans le bien, 760. — Celle des méchants est immuablement fixée dans le mal, 763. — Cause générale de l'immuabilité de la volonté chez les âmes séparées des corps, 765.

Violence. Il n'y a rien de forcé en Dieu I, 70.

Digitized by Google

VISION DE DIEU. V. *Dieu.*

VŒU. Il augmente le mérite de l'acte, III, 248.

VOLONTÉ. Dieu connaît les mouvements de notre volonté, I, 221. — Dieu est doué de volonté, 239. — La volonté est la première puissance motrice chez les êtres intelligents, 242. — L'objet principal de la volonté est cause de la volition, 245. — Tout être doué de volonté veut nécessairement sa fin dernière, 258. — L'objet de la volonté est le bien connu comme tel, 270 et 380. — La volonté ne se porte vers le mal que par erreur, 302. — Volonté divine, V. *Dieu.* = Les substances intelligentes ont une volonté. Ce qu'est la volonté, II, 5. — Comment la volonté a pour objet le possible et l'impossible, 9. — La suprême félicité ne consiste pas dans l'acte de la volonté, 412. = Les astres ne sont pas la cause de nos volitions, III, 28. — Les stoïciens ont cru le contraire, 35. — Les astres influent indirectement sur notre volonté, *ibid.* — Les substances séparées ne sont pas la cause directe de nos volitions, 47. — Les mouvements de la volonté viennent de Dieu et non de la volonté seule, 50. — Les volitions de l'homme sont subordonnées à la divine Providence, 53. — Après la mort, la volonté des saints est immuablement fixée dans le bien, 760. — Celle des méchants est immuablement fixée dans le mal, 763. — Cause générale de l'immutabilité de la volonté chez les âmes séparées des corps, 765.

WICLEF. Son opinion sur la confession, III, 679, note.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

ERRATUM. — A la première page de l'Avertissement de ce volume, avant-dernière ligne, au lieu de *et les premiers principes,* il faut lire *à l'aide des premiers principes.* Cette faute, qui a échappé par inadvertance, doit être corrigée, parce qu'il semblerait résulter de la première version que les premiers principes sont démontrables et sujets à discussion; ce qui est absolument faux. On trouvera, du reste, l'explication de ce passage à la page 8.

PARIS. — Typ. Lacour, rue Soufflot, 18.

Digitized by Google

Digitized by Google

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

Par F. LACHAT

Renfermant le texte latin, avec les meilleurs commentaires.

14 volumes in-8. — Prix : 84 fr.

Mgr l'évêque de Quimper résume ainsi le jugement qu'il a porté sur le premier volume de cet ouvrage.

« M. Lachat a fait un double travail : il a traduit et commenté saint Thomas. Dans la première partie de sa tâche... il justifie les éloges que lui a valus la traduction de la *Symbolique*, ouvrage qui obtient un si légitime succès. On retrouve, dans la traduction de saint Thomas, cette lucidité qui rend les idées transparentes ; cette élégante simplicité, qui exprime facilement des choses difficiles à dire. On est étonné de lire la *Somme*, comme on lirait un bon ouvrage écrit de nos jours avec un goût pur et sans termes inusités. Le traducteur arrive partout à ce beau résultat, et cela, sans répudier aucune des formules que notre ignorance regarde comme étranges dans les scolastiques ; il dit que tous les mots latins employés par saint Thomas trouvent leurs correspondants français dans le Dictionnaire de l'Académie, et il le prouve admirablement. Pour la seconde partie de son travail, s'il était moins éloigné de toute prétention dans son style, nous lui reprocherions trop de savoir ; ses notes sur les principes des choses, la formation des êtres, les lois physiques, montrent qu'il connaît les sciences naturelles aussi bien que les sciences philosophiques et théologiques, et l'on voit par ses observations sur l'Ecriture sainte, sur les noms de Dieu, sur les origines des mots, qu'il sait les langues bibliques comme les langues européennes. » (*L'Univers*, 10 février 1855.)

Un homme qui a profondément étudié saint Thomas, dont les lecteurs de *l'Univers* connaissent le profond savoir et le rare talent, a rendu compte du IIe et du IIIe volume. Après avoir rapporté les paroles qu'on vient de lire, de Mgr l'évêque de Quimper, M. le vicomte de Maumigny ajoute :

« Que pouvons-nous ajouter, sans les affaiblir, à des paroles si flatteuses et sorties d'une plume si autorisée? Tout ce que nous devons dire, c'est que le IIe et le IIIe volume méritent les mêmes éloges que le premier ; même soin dans la traduction ; même richesse dans les notes qui ont pour but, tantôt d'éclaircir le texte, tantôt d'expliquer des termes peu en usage maintenant et dont il est nécessaire d'entendre le sens ; tantôt de citer des textes qui ne sont qu'indiqués par le saint docteur. » (*L'Univers*, 4 juillet 1856.)

Les journaux de province se sont aussi occupés de la *Somme théologique*. Un de ces journaux, qui se distingue autant par la pureté de ses principes que par l'habileté de sa rédaction, dit :

« Il y a quelques mois, nous avons annoncé la publication de cette traduction. Nous en avons fait comprendre l'importance et l'utilité. Le premier volume avait seulement paru ; il était facile déjà de juger des qualités du traducteur, de sa science, de son érudition par les notes qui s'y trouvent jointes, de la flexibilité de son talent propre à rendre, d'une manière claire et juste, les passages les plus difficiles de saint Thomas. Le deuxième volume vient de paraître. Il donne une nouvelle preuve que nos éloges étaient mérités ; il justifie nos observations et nos remarques. Il nous semble même supérieur au premier par la netteté, la fidélité et l'élégance de la traduction et par les notes dont il est enrichi... M. Louis Vivès n'enrichit pas seulement sa librairie d'un ouvrage de premier ordre, par la publication de la *Somme de saint Thomas* en latin et en français ; mais il fait une œuvre éminemment utile à la bonne cause, à la vérité et par conséquent à l'Eglise. » (*Union franc-comtoise*, 18 janvier 1856.)

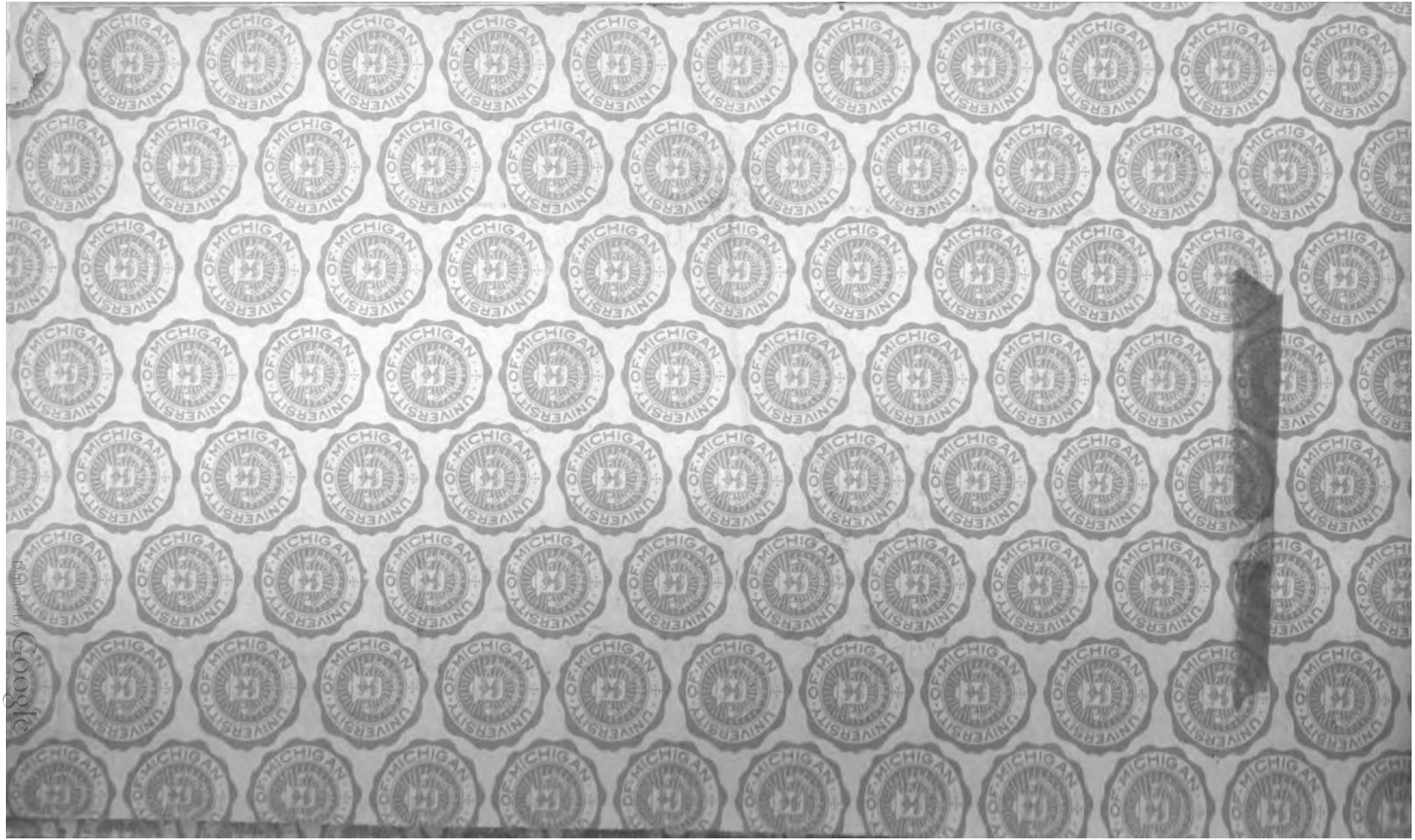
PARIS. — Typ. LACOUR, rue Soufflot, 18.

Digitized by Google

Digitized by Google

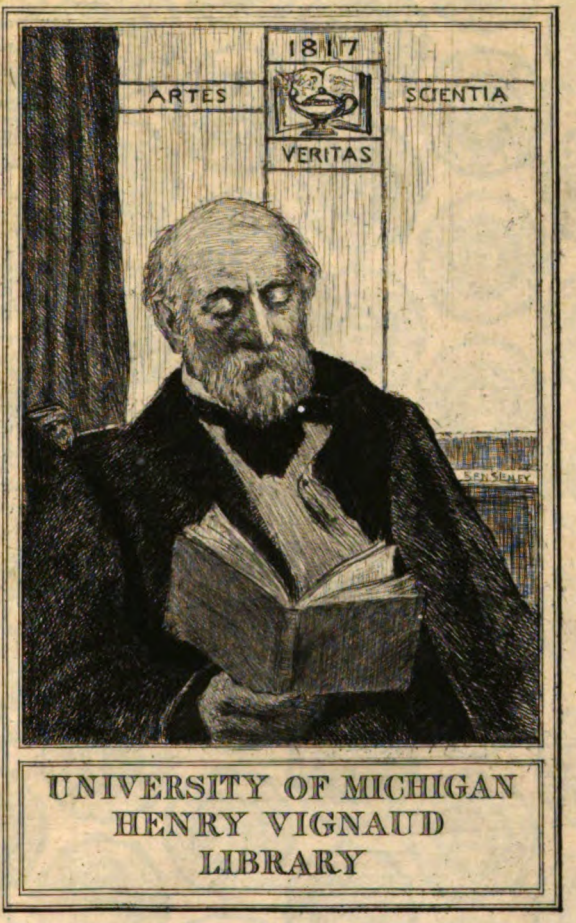
Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

BOUND
NOV 30 1932
UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06928 7111



UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

Digitized by Google